* الجمهوريـة الجزائريـة الديمقراطيـة الشعبيـة *

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة عبد الحميد بن باديس –مستغانم–

كلية الأدب العربي والفنون

قسم الأدب العربي

التّأويل في التّراث الصّوفيّ الجزائري

أطروحة مقدّمة لنيل شهادة دكتوراه علوم تخصص نقد وتحليل الخطاب

إعداد الطالبة: إشراف:

زهرة بن يمينة. أ.د. محمّد سعيدي.

أعضاء لجنة المناقشة

أ.د خيرة مكاوي	جامعة مستغانم	رئيسا
أ.د محمد سعيدي	جامعة مستغانم	مشرفا ومقررا.
د. بلقاسم إبراهيم	جامعة مستغانم	عضوا مناقشا
د. الحاج جغدم	جامعة الشلف	عضوا مناقشا
د. بوخضرة بن معمر	جامعة تلمسان	عضوا مناقشا
د. إسماعيل زغودة	جامعة الشلف	عضوا مناقشا

السنة الجامعية: 2017 – 2018

* الجمهوريـة الجزائريـة الديمقراطيـة الشعبيـة *

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة عبد الحميد بن باديس–مستغانم–

كلية الأدب والفنون

قسم الأدب العربي

التّأويل في التّراث الصّوفيّ الجزائريّ

أطروحة مقدّمة لنيل شهادة دكتوراه علوم تخصص نقد وتحليل الخطاب

إعداد الطالبة: زهرة بن يمينة.

إشراف: أ.د. محمد سعيدي.

أعضاء لجنة المناقشة:

أ.د خيرة مكاوي	جامعة مستغانم	رئيسا
أ.د محمد سعيدي	جامعة مستغانم	مشرفا ومقررا
د. بلقاسم إبراهيم	جامعة مستغانم	عضوا مناقشا
د. الحاج جغدم	جامعة الشلف	عضوا مناقشا
د. بوخضرة بن معمر	جامعة تلمسان	عضوا مناقشا
د. إسماعيل زغودة	جامعة الشلف	عضوا مناقشا

السنة الجامعية: 2017– 2018

بسم الله الرحمن الرحيم

شكر وعرفان

إلى النور الذي يهوّن عليّ لحظات المكابدة..

إلى أبـي وأمـي، وكل أفراد عائلتي..

ولأنّه من شعب الإيمان الإقرار لذوي الفضل بفضلهم؛ فإنّي أتوجّه إلى مشرفي النّاقد الألمعيّ بأسمى عبارات الشّكر والتّقدير والامتنان لما أسداه لي من نصائح، وسعة صدر تحمّلت قلقي العلمي، وأكمل عبارت الشكر موصولة إلى الأستاذة الدكتورة "مكاوي خيرة"، الودودة، الطيبة التي وجهت أنظارنا في مرحلة الماجستير إلى البحث في التراث والتنقيب فيه بأدوات النقد البناء ، والشّكر موصول أيضا لأعضاء اللّجنة العلمية، الّتي تجشّمت عناء قراءتها هذا البحث، وإلى كلّ من أسدى لي خدمة من قريب أو من بعيد...إليهم جميعا أهدي هذا العمل.

مقدّمة.

يُعدّ التّراث الصّوفي الجزائري المدوّن، والفصيح زخما معرفيّا وروحيّا امتدّ على فترات زمنيّة مختلفة، ومثّله أعلام تعدّدت مشاربهم وتجاربهم الروحية، فقد تنوّع بين الشّعر وفنون النّثر واستقلّ كلّ واحد من هذه الأغراض بخائص موضوعية وأسلوبية، وعلى الرّغم من هذه الأصالة الضّاربة فيه، إلّا أنّه لا يعني أنّه تأسّس من العدم، فهو نتاج تراث حضاري عربي ظلّ حاضرا في الوعي الإبداعي الجزائري القديم، الأمر الّذي يستدعي الوقوف عند كثير من معالمه، فالقيمة المعرفيّة للتّصوف تتعزّز انطلاقا من مبدئي الحبّ وعشق الجمال، ومن قوانين المغايرة والتّشكيل الّتي يسم بها التّصوّف آثاره شعرا ونثرا، فالكتابة الصّوفية طاقة أدائيّة مرتبطة بصميم الوجود الإنساني، وما يكتنفه من هواجس واغتراب وديناميّة لاتعرف السّكون، فأشكال التّعبير فيه تتعدّد حسب درجة الذّوق والسّفر في المعنى، ومحاولة الوصول إلى يقين للمعنى الصّوفيّ يُغيّب بفعل جيشان التّجربة الّتي تُعدّ برزخا بين المعقول واللّامعقول، وإثر هذا يصعب عليها الخضوع إلى قوانين ثابتة تضبط أعرافها، أو تصوّر يعقلنها، فهي تستعير اللّغة المجازية، من رمز وإشارة، واستعارة لتربك أصول الكتابة الفنيّة، ولتكثّف من المعنى، وتخلق بالتّالي مجالا ممتدّا لممارسة تأويليّة تكشف الخبء من المعاني وتعرج في مراقي المعرفة الذّوقيّة وتتعالى عن المألوف، فتنتج عن الكتابة كتابة موازية تراهن على المقصديّة، وعلى قارئ نموذجيّ موكّلٌ بفكّ طلسم الجانب النّقدي، فلاينفكّ فضاء تلقّي الإبداع الصّوفي عندئذ يخلق قراءات تتصارع على أديمه وتعمل على تمديد دلالاته.

يأتي هذا البحث تلبية لدوافع تعدّدت بين الموضوعي والذّاتي، فالموضوعي منها تمثّل في استكمال الأبحاث الّتي تحاول جاهدة دراسة التّراث الصّوفي شعرا ونثرا، بتتبّع آثار المغايرة والتشكيل فيه، إضافة إلى أنّ هذه الدّراسة أتت نتيجة التّصلّب المنهجي في قراءة التّراث ومحاولة حصر هذه التّجربة في ممارسة طرقيّة بحتة، إذ نبتغي من خلالها إزالة ملامح الغرابة، وما ينجرّ عنها من تغييب معرفي لهذا التّراث، مبتعدين بذلك عن أيّ مقاربة توصيفيّة، ونحن إذ نقدم عليه، فإنّنا نرغب في تعزيز قيم الهوية الّتي هو عنصر من تراثها اللامادّي، والتأكيد على

أنّه أحد الثوابت الروحية التي لا تقل أهمية عن الموروث المادي، أمّا الدّافع الذّاتي فلاينفلت من الميل الذّاتي للبحث في هذا الحقل الرّوحي الممتدّ الأطراف وما يفعّله من ثورة الغيرة على هذا التّراث من خلال إحيائه بالدّراسة والتحليل، لذلك فقد يمّمنا نحو المدوّنات الصّوفيّة الّتي لم تنل حظّها من الدّراسة وقصدنا بذلك تفعيل قراءة تأويلية بفكّ غموض الرّمز الّذي يختصر كثيرا من معانيها، وفي ائتلاف هذين الدّافعين انبجست الفكرة الّتي تروم تجشّم عناء البحث في الموضوع، والّتي وُسمت بـ:" **التأويل في التّراث الصّوفي الجزائري**".

إنّنا من خلال هذا البحث نروم الإجابة عن إشكالات مهمّة منها: ماهي تجلّيات الرّمز-أحد أهم آلية في التأويل- في التّراث الصوفي الجزائري القديم؟ وكيف كانت بنية منهج التّأويل الذي ظلّ مبثوثا في كتابات الصّوفية الجزائريين القدامى وهم ينظرون إلى العبارة بنظرة الباطن، وماهي آلياتهم في التّأويل؟ وكيف نقرأ نحن الذين تلقينا بعضا من آثارهم غير المؤوَّلة مثل الشعر، قراءة تأويلية سليمة لا تهدر النصّ حقّه؟

لأنّ المعرفة تتقوّم بالمنهج، فإنّنا ارتأينا مجموعة مناهج مناسبة لهذه الدّراسة، كان منها منهج التّأويل الّذي ينأى عن مستوى استحضار الدّلالات ويبحث في أسباب إنتاج المعاني في النصّ الصّوفي، وفي العلاقات التي تحقق الانسجام بين الظّاهر والباطن، ويجعل النّص في دائرة تكتمل حلقاتها، بغية ملء الأمداء الفارغة وإتراع النصوص بالمعنى، فهو يتيح لنا الوقوف على تـمظهرات النص الصّوفي ومراسيمه التّشكيليّة لأنّها ذات مساراتٍ روحية غير التي يجسّدها لنا الخطاب الأدبي، ويكتمل عمل هذا المنهج بإلحاق المنهج اللّغوي باعتبار أنّ اللّغة وماتحتويه من مستويات مختلفة، هي مفتاح ولوج عالم التّأويل، دون الاستغناء عن المنهج التاريخي الّذي اعتمدناه للتّعريف ببعض الأعلام، مع الاستعانة بالمنهج الوصفي وآليتي التّحليل والاستنباط.

بحثنا هذا مستند إلى مجموع دراسات سابقة له في هذا الموضوع، رغم قلّتها، ونذكر منها على سبيل المثال: (شعر أبي مدين التلمساني الرؤيا والتّشكيل) لـ"مختار حبّار" و(جماليّة الانزياح في

خطاب الصّوفي الجزائري-مقاربة توصيفية) لـ"سفيان بالعجين" رسالة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه علوم، جامعة عبد الحميد بن باديس،ودراسة (الخطاب الصّوفي بين التّأول والتأويل) لـ" مصطفى عزام" و(الكتابة والتّجربة نموذج ابن عربي) لـ" منصف عبد الحق، و(تحليل الخطاب الصّوفي في ضوء المناهج المعاصرة) لـ"آمنة بلعلى"، والحقّ أنّ هذه المراجع لاتحمل دراسة مفصّلة لموضوعنا، لذلك اتّخذناها عونا معرفّيا، بينما تفرّد مضمون البحث بدراسة المدوّنات الصّوفيّة الجزائريّة القديمة، الّتي لم تنل حظّها من البحث العلمي.

لايتفلّت هذا البحث من الصّعوبات الّتي ظلّت تظهر بين الفينة والأخرى، منها قلّة الدّراسات السّابقة في الموضوع، إذ لم نعثر على دراسة مطابقة للموضوع، إضافة إلى تشعّب الموضوع واتّساعه بين الشّعر والنّثر، فلكلّ نوع آليات خاصّة في التّحليل، وأبرز صعوبة متعلّقة بطبيعة الموضوع، إذ تصعب أيّ محاولة لقراءة تجارب ذوقية وروحية خاصّة، كتبها أصحابها وهم تحت سطوة الكشف والتجلّي والسير إلى الفناء.

لأجل ضبط انسجام إشكال البحث مع أهدافه نزعنا إلى نسج خطة تتوزّع على مدخل وفصول أربعة، تضمّن كلّ منها دعامة لفكرة البحث، إذ بدأنا **بمدخل** وسم بـ: **التّصوّف والتّأويل قراءة في المفهوم والمنهج**، وهو وقفة تمّ التّعرّض فيها لمصطلحي التّأويل والتّصوّف، وكلّ ما انضوى تحتهما من مصطلحات تنتمي إلى حقليهما الدّلالي مثل: التّفسير، والهرمينوطيقا،والإشارة، والرّمز، ذلك أنّ المصطلح هو عمل تأسيسي ينبني عليه البحث العلمي، ثمّ انتقلنا إلى **الفصل الأوّل** وكان معنونا بـ: **التّصوّف وتأويل قضاياه عند المسلمين**، التمسنا في هذا الفصل التّطرّق للقضايا الصّوفيّة التي غلبت عليها الرّمزيّة عند **أقطاب الصّوفيّة العرب والمسلمين** مشارقة وأندلسيّين ومغاربة على اختلاف عصورهم، وبيئاتهم لا على سبيل الحصر، لأنّ موضوع البحث يتنافى وهذا المنهج المسحي، وإنّما بهدف دراسة الفكر الصوفي في انضوائه تحت ثنائية الظّاهر والباطن، وقد كان حضور هذا الفصل ضروريّا في هذا البحث، كونه يمثّل

موردا معرفيّا للتصوّف الجزائري الّذي لم ينشأ من فراغ، فهو جانب مضيئ لكيفيّة بناء المعرفة الصّوفيّة عامّة، ووالمعرفة الصوفية في التصوف الجزائري خاصّة، وكان من بين أهمّ القضايا التي تمّ عرضها: وحدة الوجود، التّصوّف والإشراق، التصوّف والعرفان..مع استحضار شواهد من ، تفسير القرآن الكريم، والنّثر والشعر الصوفيين، بينما اعتبر **الفصل الثّاني** الموسوم بـ: **تحوّلات الرّمز في الشعر الصّوفي الجزائري القديم**، وقفة على محطّات الشّعر بدءا من تحديد استمداداته المعرفيّة الرّمزية، مثل الاستمداد الرمزي للقرآن الكريم، وللنّور المحمدي، ولمفوهم الجمال والجلال الإلهيين، مدعّمَة بشواهد من الشّعر الصّوفي القديم المبثوثة في كتاب "(عنوان الدّراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية) لـ"أبي العباس الغبريني"، و(البستان في ذكر أولياء تلمسان) لـ"ابن مريم التلمساني"، وخصّصنا في هذا الفصل كعيّنة تطبيقية ديوانين مهمّين لم ينلا حظّهما من الدّراسة والتّمحيص، وهما ديوان العارف بالله"محمد بن أحمد البوزيدي المستغانمي"(ت1229هـ)، وديوان "بنعودة بن سليمان"(ت1868هـ) المستغانمي أصلا، النّدرومي مسكنا ومستقرّا، وقد تتبّعنا في دراستهما تجلّيات الرّمز، عبر دراسة نمطين منه تمثّلا في الرّمز الموضوعي المتمثّل في الحبّ الإلهي وما تفرّع عنها من رمزّية الغزل والحضور الأنثوي في الشّعر الصّوفي، ورمزيّة الخمرة والسّكر، ورمزيّة الطّبيعة، ثمّ انتقلنا إلى الشقّ الثّاني من هذا العنصر متمثّلا في الرّمز اللّغوي الّذي يتفسّح في البعد التّأويلي للمصطلحات الصّوفيّة، ونكون بهذا الفصل قد جاوزنا بالشّعر إلى رؤية وجوديّة معرفيّة روحيّة تجاسرت على المعنى الظّاهري وغاصت في عمق الباطن، والقالب الفنّي المعهود.

يرد **الفصل الثّالث** الموسوم **بتأويلية النّثر الحكائي الصّوفي الرحلة والكرامة** ليتوغّل في عمق الرّحلة الصّوفية، وفيما تضمّنته من دلالات مجازيّة في كتاب (الحقيقة والمجاز في الرّحلة إلى الحجاز) لـ"أبي عمار شنتوف المعسكري"(ت1927م)، ويعدّ هذا الكتاب تجسيدا فعليّا لممارسة صوفيّة اتّخذت طريق المحسوس الذي هو السّفر، مطيّة لمعرفة عرفانيّة راقية، وتركّز العمل في هذا الفصل على إظهار العلاقات التي تربط أجزاء الرّحلة الصّوفيّة والمتمثّلة في العلاقة بين

السّفر القلبي والبدني، فقد تمّ التّوجّه هاهنا إلى الكشف عن حقيقة السّفر الصّوفي، وبنيته الفنيّة وموضوعاته الصّوفيّة المشكّلة له ، وتأويل نصوص الكرامة الصّوفيّة وما تحمله من رمزية تنوب عن سلطة روحيّة، فالكرامة ماهي إلا رمز صوفي يعكس هواجس الصوفي مع الوجود، ونهاية هذا العمل المتلاحم الأجزاء هو الفصل الرّابع الّذي تطرّق إلى الكشف عن منهج التّفسير الإشاري الصّوفي للقرآن الكريم، والّذي وسم بـ: **صوفية التّأويل القرآني بين الموقف والإشارة.**، وأهمّ هدف ابتغيناه من هذا الفصل، هو دراسة منهج التأويل الإشاري المنبثق عن الوقفة وكيف أنّه نظر إلى القرآن على أنّه وسيلة لفهم الوجود من خلال النّظر العقلي المتمرّس، ومادّة البحث هاهنا هي كتاب (المواقف) لـ"الأمير عبد القادر الجزائري"(1883م) التي تعدّ شاهدا حيّا على التّفكير الصوفي في عمق نظرته لباطن الأمور، ومن خلال عدّة محاور في هذا الفصل، تمّ التوصل إلى مفارقة المعنى القرآني وهو تحت رحم الإشارة، والوقفة، كما اتّضح من خلال هذا العمل أنّ المعنى الصّوفي لاينقطع من القرآن خاصّة إذا اتّخذ التأويل سراجا يستضاء به على المعنى الباطني فيه.

وما يثمّن هذا العمل هو خاتمة انضوت فيها نتائج البحث، واستُتبِعت بملاحق للآيات، والقوافي، والأعلام، والمصطلحات، وذُيّل هذا البحث بمكتبة مصنّفة للمصادر والمراجع على اختلافها، وفهرس للموضوعات.

ختاما نرجو من الله أننا قد وفقنا في إعداد هذا البحث على الوجه الحسن، كما أتوجه بالشكر الجزيل لكل من ساعدني في إتمامه والتغلّب على صعابه، وأخصّ بالذّكر الأستاذ الدكتور المشرف، الّذي أقدم له أوفى عبارات الامتنان والتقدير، لما قدّمه لي من مساعدة ورحابة صدر تحمّلت قلقي العلمي، والشكر موصول لأعضاء لجنة المناقشة لتكبّدها عناء قراءة هذا البحث، ولكلّ من ساعدني بمدد روحي أو ماديّ، والله ولي التوفيق.

غليزان في:2018/4/30

مدخـــــــــــل

التّصوّف والتّأويل قراءة في المفهوم والمنهج.

أوّلا: التّأويل:

1- مفهوم التأويل لغة و اصطلاحا.

2- الفرق بين التّفسير والتّأويل.

3- ضوابط التّأويل.

4- آليات التأويل.

ثانيا: المسلمون وتأويل القرآن.

1- التأويل عند المفسرين.

2- التّأويل عند النّحويين.

3- التّأويل عند البلاغييّن.

4- التّأويل عند الفلاسفة والمتكلّمين.

ثالثا: الهرمينوطيقا Herméneutique

رابعا: التّصوّف.

1- مفهوم التّصوّف لغة واصطلاحا.

2- مراحل التصوّف.

3- موضوعات التّصوّف.

4- الطّرق والزّوايا الصوفية في الجزائر.

تمهيد:

إنّ تحديد المصطلح هو مرحلة مهمّة في ضبط العلوم لأنّه يحدّد خصائصها الأدبيّة والفنيّة ويعبّر عن مرحلة النّضج والاكتمال فيها، والوقوف على دلالات التّأويل سيفتح المجال أمام آليات قراءة النّصوص وفهمها، وفتح دائرة الفهم والمعنى المتعلق بالنص، ولا يمكن بأي حال معرفة إجراءات التأويل إلا بالرجوع إلى الدّلالات المعجمية والاصطلاحية له.

أوّلا- مفهوم التأويل:

1-التأويل لغة:

عرّفت المعاجم العربيّة مصطلح التّأويل واشتقاقاته المتعدّدة بمعنى الرّجوع والعاقبة والمصير، وقد ورد في لسان العرب "الأَوْلُ: الرُّجُوعُ، وآلَ الشَّيْءُ يؤول مآلا رَجَعَ، وطَبَخْتُ النَّبِيذَ حتّى آل إلى الثّلثِ أي رَجَعَ، وأَوَّلَ إليه الشّيء رَجَعَهُ، وأُلْتُ عَنِ الشَّيْءِ ارْتَدَدْتُ وأوّلَ الكلام وتَأوّلَهُ دَبَّرَهُ وقَدَّرَهُ وفسّره"[1] وفي الصّحاح للجوهري" التّأويل: تفسير ما يؤول إليه الشّيء، وقد أَوَّلْتُهُ وتَأَوَّلْتُهُ [تَأَوُّلاً] بمعنى ومنه قول الأعشى:

عَلَى أَنّهَا كَانَتْ تَأَوُّلُ حُبِّهَا * تَأَوُّلُ رِبْعِيِّ السِّقَابِ فَأَصْحَبَا**

قال أبو عبيدة: يعني تأوُّلُ حبّها، أي تفسيره ومَرْجعه، أي كان صغيرا في قلبه، فلم يزل ينبت حتّى أصحب فصار قديما كهذا السّقب الصّغير، فلم يزل يشبّ حتى صار كبيرا مثل أمّه، وصار له ابن يصحبه"[2] فالتّأويل هنا لم يختلف عن المعنى الأوّل الّذي قال به"ابن منظور" وهو الرّجوع والعاقبة، وإلحاق التفسير بالتّأويل على أنّهما بمعنى واحد.

1- أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور: لسان العرب، دار صادر، بيروت، (د.ط.ت.ش)،ج11[باب اللاّم،فصل الهمزة] ص: 32،33.

2- إسماعيل بن حماد الجوهري: الصحاح تاج اللّغة وصحاح العربيّة تح: أحمد عبد الغفّار، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط3 ،1404هـ - 1984، ج4، [باب اللاّم، فصل الألف] 1628.

ورد في القاموس المحيط" أَوَّلَ الكَلاَمَ تَأْويلاً وتَأَوَّلَهُ دَبَّرَهُ وقَدَّرَهُ وفَسَّرَهُ وأَوَّلَهُ إِلَيهِ رَجَعَهُ والتّأويل عبارة الرّؤيا"[1] أي أنّ الكلام يتّخذ منازل عدّة عند صدوره من المتكلّم، تبدأ أولى تلك المنازل بفهمه، ثمّ تفسيره ثمّ تقديره على الوجه المحتمل، فهذا الكلام لايبقى على حاله لما يكتنفه من تحوّل في مسالك المعنى حتّى يعود إلى قائله وقد طرأ عليه ما طرأ من الاحتمالات بسبب خاصية كامنة في اللّفظ، أو الخطاب يجعله محتملا لمعاني عدّة، إضافة إلى أنّ القاموس المحيط ربط معنى التّأويل بالرّؤيا، ولايختصّ التّأويل بالأشياء التي تتحول من تلقاء ذاتها، أو أنّ طبيعتها تحتّم عليها التغيّر مثل: اللّبن، والشّراب، إذ لايجوز بحقّها قولنا أوّلته على نحو ماذُكر في تاج العروس" قال الأزهري:هذا خطأ، إنّما يُقال:آل الشّرابُ: إذا (خَثُرَ) وانتهى بلوغه من الإسكار، ولايقال أُلْتُ الشّراب، ولايُعرف في كلام العرب"[2] فالقصد من التّأويل هو التّغيّر الذّي تدخل فيه عوامل مساعدة على انتقاله من حالة لأخرى.

يُظهر لنا معجم (تاج العروس) فروقا دقيقة بين التّفسير والتّأويل على عكس المعاجم المتقدّمة التي جعلتهما بمعنى واحد، ومن بينها:" التّفسير شرح ماجاء مجملا من القصص في الكتاب الكريم، وتقريب ماتدلّ عليه ألفاظه الغريبة، وتبيين الأمور التي أُنزلت بسببها الآي، أمّا التّأويل فهو تبين معنى المتشابه، هو ما لم يُقطع بفحواه من غير تردّد فيه، وهو النّص"[3] فالتّفسير ارتبط بالشّرح وتقريب الأمور وإدراج الاحمالات الممكنة لتبيّن الغموض، في حين ارتبط معنى التّأويل بالمتشابه الذي عُدّ من دواعي التّأويل، فالمعنى المعجمي ساهم بقدر في الحفاظ على المفهوم من وضعه المعجمي إلى الاصطلاحي.

1–مجد الدين محمد الدين بن يعقوب الفيروز آبادي الشيرازي: القاموس المحيط، المطبعة الأميريّة ، الهيئة المصريّة للكتاب، مصر، 1399 هـ–1979 م، ج3، [باب اللام ، فصل الهمزة] ص: 320.

2– محمد مرتضى الحسيني الزبيدي: تاج العروس من جواهر القاموس، تح: محمود محمد الطناحي، مرا: عبد االسلام محمد هارون، ولجنة فنية من وزارة الإعلام، ج28،(د.ط) 1413هـ، 1993م، باب(اللام)، ص:31.

3 – المصدر نفسه، ص: 33 .

وضعت بعض التّعريفات المعجمية ضوابط للتأويل عُدّت أمورا منهجية، منها وجوب تحقّق الدّليل "قال الرّاغب: التّأويل ردّ الشّيئ إلى الغاية المرادة منه، قولا كان أو فعلا، وفي جمع الجوامع، هو حمل الظّاهر على المحتمل المرجوح، فإن حُمِل لدليل، فصحيح، أو بما يُظنّ دليلا، ففاسد، أو لا لشيئ فلعب لا تأويل"[1] وهذا من الضّوابط المعجمية التي صبغت المصطلح في إطاره الاصطلاحي من شطط التّأويل، وقد حُمل معنى التأويل على معنى المجاز كقولهم في معنى قول الله تعالى﴿ يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ ﴾[سورة الانعام، الآية:95] " فإن أراد به إخراج الطّير من البيضة؛ كان تأويلا، أو إخراج المؤمن من الكافر، أو العالم من الجاهل، كان تأويلا"[2] وقد انضوت تحت مصطلح التّأويل فيما بعد أضرب المجاز والاستعارة وغيرها مما يحتمل معنى حقيقا وآخر مجازي، وعليه فإنّ التّعاريف المعجمية قد حدّدت تصوّرا خاصا لمفهوم التّأويل اتّفق معظمه على أنّه دالّ على معنى الرّجوع والأول والعاقبة والمصير.

2- التّأويل اصطلاحا:

لقد أخذ مفهوم التأويل بعدا في الاستعمال الاصطلاحي، فما نقل من الصورة المألوفة الطّبيعيّة كان تفسيرا وما جعل الذّهن في حالة استيقاظ لتتبّع المعنى واستنباط المعنى الباطن منه كان تأويلا، وقد أعطى كثير من علماء اللّغة والتّفسير تعريفات عدّة للتّأويل منها " التّأويل في عرف المتأخّرين من المتفقّهة والمتكلّمة والمحدّثة والمتصوّفة ونحوهم هو صرف اللّفظ عن المعنى الرّاجح إلى المعنى المرجوح لدليل يقترن به"[3] فضرورة الدليل بين طرفي التأويل هو من شروط هذا المصطلح حتى ينتقل اللّفظ من دلالته الأولى الظّاهرة إلى دلالة التي تحتمل التعدّد، كما نجد في استعمالاته الاصطلاحيةّ تقاربا بينه وبين التّفسير"فقيل هو مرادف التّفسير، وقيل

1 – المصدر السابق، ص: 33.

2 – المصدر نفسه، ص: 33.

3–تقي الدين بن أحمد بن تيمية: الإكليل في المتشابه والتأويل، تح: محمد الشيمي شحاتة،، دار الإيمان، الإسكندريّة، مصر (د.ط.ت.ش) ، ص: 27.

هو الظنّ بالمراد والتّفسير القطع به، فاللّفظ المجمل إذا لحقه البيان بدليل ظنّي،كخبر الواحد يسمّى مؤوّلا، وإذا لحقه البيان بدليل قطعي يسمّى مفسّرا، وقيل هو أخصّ من التّفسير"[1]، والتّأويل له استعمالات عدّة حسب السياق الذي ذكر فيه اللفظ "وأمّا التّأويل فإنّه يُستعمل مرّة عامّا ومرّة خاصّا نحو (الكُفر) يُستعمل مرّة في الجحود المطلق، وتارة في جحود البارئ خاصّة، والإيمان المستعمل في في التّصديق المطلق تارة، وإمّا في لفظ مشترك بين معان مختلفة، وقيل: التّأويل كشف انغلق من المعنى(هكذا)، ولهذا قال البجلي: التّفسير يتعلّق بالرّواية والتّفسير يتعلّق بالدّراية"[2] فمن هذا التّعريف يتّضح أنّ التّأويل متعلّق بما تشابه من المفردات، وأنّه يتماشى والسّياق، فلا يمكن تحديد الاختلاف في المعنى إلا من خلال السّياقات الّتي تخلق دلالات متجدّدة.

ورد لفظ التّأويل بمعانيه المختلفة في سبعة عشر آية في القرآن في سور مختلفة " حيث تمثّلت أعلى نسبة لوروده في سورة يوسف الّتي جاء التّأويل فيها، بكثافة، في سرد قصصي طويل تميّزت به سورة يوسف المكيّة، على سائر السّور، ثمّ تليها سورة الكهف، ثمّ سورة آل عمران ثمّ سورة الأعراف ثمّ سورة يونس ثمّ الإسراء فالنّساء. ويُفهمُ من هذا أن حضور المفهوم في القرآن المكّي أكثر منه في القرآن المدنيّ، ولهذا كانت أمور العقيدة المتمثّلة في الإيمان واليوم الآخر والكتاب أحد المتعلّقات المهمّة بموضوع التّأويل"[3] فالتّأويل في القرآن الكريم واحد لفظا، متعدّد معنى"فالتّأويل فقد يكون للرّؤيا وقد يكون للفعل وقد يكون للّفظ"[4] فأمّا تأويل الرّؤيا

1- محمد علي التّهانوي: موسوعة كشاف مصطلحات العلوم والفنون،مرا: رفيق العجم، تح: علي دحروج نقله إلى العربيّة:عبد اللّه الخالدي،، مكتبة ناشرون، بيروت، لبنان ، ط1، 1996 ج1، ص:377.

2- بدر الدين الزركشي: البرهان في علوم القرآن، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم،، دار الجيل ، بيروت لبنان ،(د.ط)1408هـ-1988م، ج2،ص:150،149.

3-فريدة زمرّد: مفهوم التأويل في القرآن، دراسة مصطلحية، الرابطة المحمدية للعلماء، المملكة المغربية، ط1، 2013م، ص: 131.

4-عبد الرحمن بن يحي المعلمي: رسالة في حقيقة التّأويل، تح: العربي أبي مالك الجزائري،، الأطلس للنّشر، الجزائر ، ط1 1426 هـ- 2005 م، ص: 43.

ما دلّت عليه آيات سورة يوسف ﴿ نَبِّئْنَا بِتَاوِيلِهِۦٓ إِنَّا نَرِيكَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ﴾ [سورة يوسف: الآية 36]﴿ قَالُوٓا أَضْغَثُ أَحْلَمٍ ومَا نَحْنُ بِتَاوِيل اِلاَحْلَم بِعَالِمِينَ﴾ [سورة يوسف: الآية 44]﴿ اَنَآ اُنَبِّئُكُم بِتَاوِيلِهِۦفَأَرْسِلُونِ﴾ [سورة يوسف: الآية45]وتأويل الفعل ما ورد في قوله تعالى ﴿سَأُنَبِّئُكَ بِتَاوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِع عَّلَيْهِ صَبْرًا ﴾ [سورة الكهف: الآية 78]والّذي لم يستطع موسى عليه السّلام الصّبر عليه هو تأويل أفعال الخضر من خرق السّفينة وقتل الغلام وإقامة الجدار.

تأويل اللّفظ يكون دافعه أحيانا تشابه الألفاظ واختلاف معانيها، فيكون التّأويل هنا من عمل الخاصّة من أهل العلم، كما ذكر الله في سورة(**ءال عمران**) في قوله﴿**هُوَ أَلذِے أَنزَلَ عَلَيْكَ أَلْكِتَبَ مِنْهُ ءَايَتٌ مُّحْكَمَتٌ هُنَّ اُمُّ اُلْكِتَبِ وَاُخَرُ مُتَشَبِهَتٌّ فَأَمَّا الّذِينَ فِے قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَبَهَ مِنْهُ اِبْتِغَآءَ اَلْفِتْنَةِ وَابْتِغَآءَ تَاوِيلِهِۦ وَمَا يَعْلَمُ تَاوِيلَهُۥٓ إِلاَّ أَللَّهُ وَالرّاسِخُونَ فِے اِلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلآَّ اُوْلُواْ اُلاَلْبَبِ**﴾[**ءال عمرانَ** : الآية 7] فالعلم بأعراف القول شرط لسلامة التّأويل لقوله تعالى: ﴿**فَإِنْ تَنَزَعْتُمْ فِے شَےْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى أَللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنتُمْ تُومِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ اِلاَخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وأَحْسَنُ تَاوِيلاً**﴾ [سورة النساء :الآية 59] أمّا ما كان مثيرا للجدل بين المفسرين فهو الآية السّابعة من سورة **ءال عمران** لما فيها من تفصيل للمحكم والمتشابه، فقد دلت هذه الآية أنّ في القرآن محكم ومتشابه جعل كثيرًا من المفسّرين

يخوضون في أضرب من التّأويلات، إذ حدث الخلاف حول قوله تعالى ﴿ **وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ**﴾ "هل هو معطوف؟ ويقولون حال أو مبتدأ خبره يقولون والواو للاستئناف "[1] وهذا الخلاف النحوي ترتب عنه آراء بأن ممن يعلمون تأويله هم الراسخون في العلم أي تخصيص التّأويل لفئة مدرِكَة له هو من باب التّأكيد على الخطورة الّتي تتأتّى من سوء الفهم، أو تحوير المعنى لهدف خاصّ.

3- الفرق بين التّفسير والتّأويل:

نظرا لتداخل الدّلالة بين التّفسير والتّأويل فإنّ قسما من المعاجم العربيّة عمد إلى الجمع بينهما على أنّهما بمعنى واحد، ففي لسان العرب " أوّله وتأوّله فسّره... التّأويل والمعنى والتّفسير واحد، قال أبو منصور: يُقال أُلتُ الشّيئ أَؤُولهُ إذا جمعته وأصلحته، فكان التّأويل جمع معاني ألفاظ أشكلت بلفظ واحد لا إشكال فيه "[2] في حين تنفرد بعض المعاجم بوضع فروق لغويّة بينهما ففي تاج العروس" أنّ التّفسير ما جاء مجملا من القصص في الكتاب الكريم و تقريب ما تدلّ عليه ألفاظه الغريبة وتبيين الأمور الّتي أنزلت بسببها الآي، أمّا التّأويل فهو تبيين معنى المتشابه والمتشابه ما لم يقطع من غير تردّد فيه وهو النّص... وقال ابن الجوزي: التفسير إخراج الشيء من معلوم الخفاء إلى مقام التجلّي والتأويل نقل الكلام عن موضعه إلى ما يحتاج في إثباته إلى دليل لولاه ما تُرِك ظاهر اللّفظ"[3] فشرح المفردات يقابله التّفسير، أمّا التّأويل فهو للجمل لما خفي واحتمل المعاني المتعددة.

لقد تبيّن الفرق بين التّفسير والتّأويل انطلاقا مما أقرّه بعض العلماء، والمفسّرين منهم خاصّة، في أنّ التّأويل هو للخاصّة، بينما التّفسير قد يكون عامّا والمعنى فيه لا يحتاج معنى باطنا، بينما

1-جلال الدين السيوطي: الإتقان في علوم القرآن، دار المعرفة، بيروت ،لبنان ، ط4، 1398هـ- 1978،ج2، ص:4.

2- ابن منظور: لسان العرب، ج11[باب اللاّم،فصل الهمزة] ص:33.

3-محمد مرتضى الحسيني الزبيدي: تاج العروس من جواهر القاموس، [باب اللام]ج 28، ص: 32،33.

التّأويل عكسه " إذ قد تمّ التّعارف من غير نكير أنّ التّأويل إشارة قدسيّة ومعارف سبحانيّة تنكشف من سجف العبارات للسّالكين، وتنهلّ من سحب الغيب على قلوب العارفين، والتّفسير غير ذلك"[1] فميزة التّأويل أنّه يكون عن تأمّل ورياضة روحيّة يتمّ من خلالها إدراك الباطن، الّذي من شرطه عدم مناقضته للمعنى الظّاهري، أي أنّ شرط وجود ثنائيّة الظّاهر والباطن مع وجود القرينة واعتدال في سلوك المؤوّل، وهذا من أساسيّات التّأويل "والتّأويل نقل اللّفظ عمّا اقتضاه ظاهره، وعمّا وُضع له في اللّغة إلى معنى آخر، فإن كان نقله قد صحّ ببرهان وكان ناقله واجب الطّاعة فهو حقّ وإن كان نقله بخلاف ذلك، اطّرح ولم يُلتفت إليه، وحُكم لذلك النّقل أنّه باطل"[2] فالتّرجيح غير مجد وفق هذا المقام في التّأويل، وإنّما الشّأن في الدّليل الّذي وافق قرينة اللّغة.

أورد جلال الدين السّيوطي(ت911هـ) أوجها عدّة للتّفريق بين التّأويل والتّفسير بقوله " أُختلف في التّفسير والتّأويل، قال أبو عبيدة وطائفة هما بمعنى وقد أنكر قوم ذلك حتّى بالغ بن حبيب النّيسابوري فقال: قد نبغ قوم في زماننا لو سُئلوا عن الفرق بين التّفسير والتّأويل ما اهتدوا إليه"[3] وهذا وعي عربي مبكّر يميّز بين المنهجين اللّذين يتمايزان في النّاتج المعرفي المترتّب عن مساءلة المعنى، فالتّفسير للألفاظ، والتّأويل للجمل، وأضاف علماء التّفسير توضيحات أخرى" التّفسير إمّا أن يُستعمل في غريب الألفاظ كالبصيرة والسّائبة والوصيلة أو في وجيز يُشرح كقوله ﴿**وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ وَٱرْكَعُواْ مَعَ ٱلرَّٰكِعِينَ**﴾ [سورة البقرة: الآية 43]وإمّا في كلام مضمن لقصة لا يمكن تصويره إلاّ بمعرفتها كقوله ﴿**إِنَّمَا**

1- أبو الفضل شهاب الدين محمود الآلوسي البغدادي: روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، دار إحياء التّراث العربي، بيروت، لبنان،(د.ط.ت.ش)، ج1، ص:5.

2 - أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم(ت456هـ): الإحكام في أصول الأحكام، تح: أحمد محمد شاكر،(د.ط.ت.)، ج1، ص:42.

3-عبد الرحمن جلال الدين السيوطي: الإتقان في علوم القرآن، ج2، ص: 221.

أَلنَّسِيٓءُ زِيَادَةٞ فِي ٱلۡكُفۡرِۖ﴾ [سورة التوبة: الآية 37]. .. أمّا التّأويل فإنّه يُستعمل مرّة عامّا ومرّة خاصّا نحو (**الكفر**) يستعمل مرّة في الجحود المطلق وتارة في جحود البارئ خاصّة و(**الإيمان**) المستعمل في الإيمان المطلق تارة وفي تصديق الحقّ تارة وإمّا في لفظ مشترك بين معان مختلفة"[1] ولأجل هذا الفرق بين المعنيين، فإنّ خطورة التّأويل ستعظم حين يبتعد بالمعنى إلى ما هو أخطر وأغمض، لذا كان العلماء بين مقرّ له ورافض، حَذِرين من سوء استعمال التأويل المفرط.

4- ضوابط التّأويل:

لما كان التّأويل منهجا يغالي فيه متّبعوه ويصيّرونه حسب المذاهب والآراء؛ فإنّ وضع جملة من القوانين الّتي تضبط هذا المنهج من الضّروريّات، وتتمثّل أهمّ هذه القوانين في المعرفة بالثّقافة المنتِجة للنّص وأنساقها المهيمنة عليه، والعلم باللّغة وأسرارها ومصطلحاتها ولهجاتها، إضافة إلى الإلمام بالعلوم العقليّة مثل الشّروط الّتي وضعها "محمد علي الشّوكاني"(ت1250هـ)، والّتي يمكن حصرها فيما يلي:" أن يكون موافقا لوضع اللّغة أو عرف الاستعمال أو عادة صاحب الشّرع، وكلّ تأويل خرج عن هذا فليس بصحيح، **الثّاني**: أن يقوم الدّليل على أنّ المراد بذلك اللّفظ هو المعنى الّذي حمل عليه، إذ كان لايستعمل كثيرا فيه، **الثّالث**: إذا كان التّأويل بالقياس فلابدّ أن يكون جليّا لاخفيّا، وقيل: أن يكون ممّا يجوز التّخصيص به على ما تقدّم، وقيل لايجوز التّأويل بالقياس أصلا"[2] وهذه الضّوابط هي خير دليل على أنّ العلماء قد تنبّهوا إلى خطورة عدم وجود خطّة ضابطة للتّأويل وما ينجم عنها من تبعات تذهب بالمعنى مذاهب تحيد به عن أصله، وتجدر الإشارة إلى أنّ قوانين التّأويل متعلّقة بطبيعة النّصّ،، فلكلّ خصوصيّته التي يحتكم إليها، وكما توجد قوانين خاصّة توجد أخرى عامّة

1- بدر الدين الزركشي: البرهان في علوم القرآن،: 150،149 .

2- محمد علي الشوكاني: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحقّ من علم الأصول، تح: أبو حفص سامي العربي الأثري، دار الفضيلة، الرياض، ط1، 1421م،2000م، ج1، ص:759.

لا ينفلت منها أيّ أثر مهما كانت أصوله" يمكن أن تُقسّم قوانين التّأويل إلى نوعين: قوانين كونيّة مستمدّة من كونيّة العقل البشري، وقوانين خاصّة بكلّ ثقافة تبعا لخصوصيّة تلك الثّقافة ولخصوصيّة اللّغة الّتي يصاغ بها النصّ وخصوصيّة الزّمان، وتأسيسا على هذا فهناك قوانين التّأويل العربي، وقوانين التّأويل اليوناني، وقوانين التّأويل للأمم الأخرى"[1]، ويمكننا أن نستنتج ممّا سبق أنّ التّأويل هو بحث في النّصّ وأنساق تشكلّه، وأنّ دلالاته الاصطلاحية تفضي إلى ضرورة توخّي حسن توظيفه حتّى لا يزيغ المعنى عن جادّة الصّواب.

5-آليات التأويل:

1.5- الرّمز:

إنّ للتّأويل آليات يعتمد عليها وتعكس جماليته الفنية، وضرورته التأويلية، ومنها: الإشارة، والمجاز وما انضوى تحت هذا الأخير من آليات بلاغيّة أخرى مثل: الاستعارة، والكناية، والتّشبيه، فبنية التّأويل تنطلق من أساس رمزيّ بحت، ولاريب أننا نجد مستويات من هذه الرّموز منها ما هو حسّي، ومجازيّ، وذهنيّ، وتأخذ كلّ منها أبعادا مختلفة تترجم عن علاقات مختلفة بين المعاني المتخيَّلة، والرّمز **لغة** هو" تصويت خفيّ باللّسان كالهمس، ويكون تحريك الشّفتين بكلام غير مفهوم باللّفظ من غير إبانة بصوت، إنّما هو إشارة بالشّفتين، وقيل: الرّمز إشارة وإيماء بالعينين، والحاجبين، والشّفتين، والفم والرّمز في اللّغة: كلّ ما أشرت إليه ممّا يُبانُ بلفظ بأيّ شيئ أشرت إليه بيد أو بعين"[2] فالرّمز حسب هذا التّحديد اللّغوي لا يتوقّف عند اللّفظ بل يشمل كلّ مبهمٍ لم يفصح عن نفسه.

---

1 - محمد مفتاح: التّلقّي والتّأويل، مقال ضمن مؤلف جماعي:من قضايا التلقي والتأويل، الرباط، المغرب ، ط1، 1994م، ص: 29.

2- ابن منظور: لسان العرب، ج5، [باب الزّاي، فصل الراء] ، ص: 356.

أمّا في التّعريف **الإصطلاحي** فهو:" الإشارة بكلمة تدلّ محسوس أو غير محسوس، إلى معنى غير محدّد بدقّة ومختلف حسب خيال الأديب، وقد يتفاوت القرّاء في فهمه وإدراك مداه بمقدار ثقافتهم، ورهافة حسّهم، فيتبيّن بعضهم جانبامنه، وآخرون جانبا ثانيا"[1] وهذا التّفاوت هو الّذي يخلق مساحة للتّأويل تجعل من القارئ صاحب سلطة في صنع المعنى، غير أنّه لا يمكن لأيّ قارئ أن يفكّ طلسم المعنى الرّمزي إن لم يكن عارفا بأصوله، يقول صاحب اللّمع:"و«الرّمز» معنى باطن مخزون تحت كلام ظاهر لا يظفر به إلاّ أهله"[2] وهذا القانون في الرّمز الصوفي يجعله فضاء لإعمال الفهم والتّفكير، وضروريّ على والجيه كشف أيقونات الغموض، وإرجاع المعاني إلى أصولها الّتي تقارب نيّة واضعي النصوص، إنّ هذه الميزة في الرّمز تؤهّله أن يكون في علاقة وطيدة مع التّأويل نظرا لمحطّات الالتقاء ببينهما " إنّ التّأويل أساس فهم رمزي، وتحويل للمرئيّ بكامله إلى رموز وإشارات وحدس لجوهر ما أو شخص ما في صورة ليست هي الكليّة المنطقيّة، ولا النّوع المحسوس ولكنّها لا تُعوّض لكي تدلّ على ما عليها أن تدلّ عليه"[3] وعليه فإنّ التّأويل الرّمزي يأخذ أشكالا مختلفة في الأثر الصّوفي؛ مثل الأشكال الرّمزيّة للحبّ الإلهي وما يتفرّع عنها من نسق الأنوثة والخمر والسّكر، ونزوع الصّوفي إلى استعمال رموزالطّبيعة، ورموز اللغة.

2.5- الإشارة والمجاز:

تتحدّد على الجهة المقابلة للرّمز حقيقة الإشارة والمجاز كوظيفتين لغويّتين تقتربان منه وتستقلاّن بخصائص تضبط آليات كلّ واحدة منهما، فالإشارة أضيق مجالا من الرّمز بسبب انحصارها في الإيماء والحركات، بينما يتوسّع الرّمز في الجانب الاجتماعي والفكري من حياتنا " إنّ الحديث

1- جبور عبد النّور: المعجم الأدبي، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط2، 1984م، ص: 124.

2- أبو نصر السرّاج الطّوسي: اللّمع، (378 هـ / 988 م): اللّمع، حقّقه وقدّم له وخرّج أحاديثه: عبد الحليم محمود، طه عبد الباقي سرور، دار الكتاب الحديثة، مصر، ممتبة المدني ببغداد (د.ط) 1380هـ- 1960م ص: 414.

3- هنري كوربان: الخيال الخلاّق في تصوّف ابن عربي، تر: فريد الزّاهي، مطبعة: بورقراق، ط2، 2003، ص: 22.

عن الرّمز يعرف اليوم اتّساعا بحيث يمكن أن نكتشفه في كبرى التّقاليد الدّينية والرّوحيّة، في الآداب والشّعر والفنون، في السّياسة والأخلاق، والعدالة، وباختصار في كلّ ميادين الحياة الاجتماعية وفي أعماق النّفس البشريّة"[1] فالرّمز يشتغل على البناء الثّقافي عكس الإشارة، بينما يتموضع المجاز كآلية بلاغيّة تتّخذ الصّورة ميزة لها فهو" يضفي رداءً ماديّا على حقيقة مجرّدة، ومن ثمّ تنشأ الصّور الّتي يمكن إدراك معانيها إدراكا يسيرا، ويبدو أنّ التّعويل على المجاز يقع أكثر ما يقع في الثّقافات الّتي يقوم التّواصل بين أفرادها على المشافهة"[2] لأنّ المتكلّم يعمد إلى تقريب المعنى وتوضيحه فيضفي صورا تتآلف بينها لتشكّل أخرى مفهومة.

ثانيا-المسلمون وتأويل القرآن:

1-التأويل عند المفسرين:

احتكم المفسرون بالرأي لعدة قواعد في التفسير منها المحكم والمتشابه[3] والمجاز والقراءات

1-Baudouin Decharneux : Le symbole, Troisième édition, 11e mille, p: 3

2- بسام الجمل: من الرّمز إلى الرّمز الدّيني-بحث في المعنى والوظائف والمقاربات-، مطبعة التسفير، صفاقس، تونس، ط1، جانفي 2007، ص: 16،15.

3 - **المحكم لغة**: "مأخوذ من حُكِمَتْ الدّابّة وأُحْكِمت، بمعنى مُنِعَتْ والحكم هو الفصل بين الشّيئين...فإحكام الكلام: اتّفاقه بتمييز الصّدق من الكذب في أخباره والرّشد والغيّ في أوامره والمحكم ما كان كذلك"/ منّاع القطّان: مباحث في علوم القرآن، ص 205 -206.وقد قال الله تعالى في إحكام القرآن ﴿**الَر كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ**﴾ [سورة هود: الآية1]فالإحكام أمر متعلّق بالقرآن قبل أن يُنَزّل وفي الآية إشارة إلى إحكام بنية النص القرآني الأمر الذي وقف فصحاء العرب أمام تحدّيه،**أما المتشابه** :فهو مأخوذ من التّشابه "شَبِهَ والشَّبْهُ، والشَّبَهُ والشَّبيهُ المِثَلُ وأشبه الشّيء الشّيءَ ماثلهُ...والمِشْتَبَهَاتُ من الأمور، المشْكَلات" /ابن منظور: لسان العرب، ج13، مادة (ش .ب .ه) .وفي حالة التّشابه يتعذّر تحديد المعنى بدقّة. **أمّا اصطلاحا**: يتحدّد مفهوم المحكم والمتشابه في المعنى الاصطلاحي بتأويل الآيات خاصة تلك التي تشترك في الموضوع الواحد "قال الطيبي المراد بالمحكم ما اتّضح معناه، والمتشابه بخلافه لأنّ اللّفظ الذي يقبل معنى إمّا أن يحتمل غيره أو لا والثاني النّص، والأوّل إمّا أن تكون دلالته على ذلك الغير أرجح أو لا، والأوّل هو الظّاهر والثاني إمّا أن يكون مساويه أو لا "/ جلال الدين السيوطي: الإتقان في علوم القرآن، ج2،ص5.

القرآنية التي أثرت جانب التّفسير وحوّلته إلى تأويل ينظر إلى الدّلالات الّتي لا تتوقّف عند المعنى الظاهري للقرآن الكريم، وقد امتدّت هذه القواعد لتضبط التّأويل النّحوي والبلاغي والكلامي، كما أثار المتشابه قضايا وإشكالات لدى المفسّرين فكانت جهودهم مجتمعة لردّ أباطيل الطّاعنين في القرآن الكريم، لذلك اشترط كثير من العلماء شروطا في تأويل الآيات المتشابهات، منها: ألاّ " يصحّ أن يقتصر التّأويل والتّفسير على مجرّد التّحليل اللّغوي للنّص لتفسيره لما يؤيّد للعقل حين ظَاهره النص...وإنّما يجب الاعتماد على قرائن عقليّة وسمعيّة تكون في الآية نفسها أو في آية أخرى أو في السّنّة أو في إجماع الصّحابة" [1]وهي مهمة ليست بالهينة لأنّ المفسّر فيها سيبني أحكاما فقهية ولغويّة يتم فيها الفصل في مسائل عدة، فرأي القاضي عبد الجبار المعتزلي(ت415هـ) مثلا "أنّ المتشابه موجود في القرآن ليس من قبيل النعمة والتلبيس وإنّما كان بعثا على عمل الفكر الذي يشحذ الطبع ويتيح الذكاء والفهم ليفكر العبد في المعاني ويكثر التأمّل والاستنباط وإخراج الصحيح منه بمساعدة القرائن والآيات المحكمة"[2] ولوجود المحكم والمتشابه حكمة من الله لتمييز صدق إيمان الناس ومدى اجتهادهم في فهم معاني القرآن.

كان ابن قتيبة (ت 270 هـ) من الّذين تعرّضوا للدّفاع عن القرآن الكريم على الرغم من أنّه لم يثبت له تفسير للقرآن الكريم، إلاّ أنّ ما تقدّم به كان بداية لضبط قواعد التعامل مع كتاب الله خاصّة وأنّ عصره كان يموج بمختلف الاتّجاهات الفكريّة المختلفة التي حاولت المساس بقداسة القرآن الكريم والطّعن فيه، وفي تصدّيه للردّ على هذا الصّراع يقول "وقد اعترض كتاب اللّه بالطّعن ملحدون ولغوا فيه وهجروا واتّبعوا ﴿إبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَابْتِغَآءَ تَاوِيلِهِۦٓ ﴾ [سورة ءال عمران، الآية7]بأفهام كليلة وأبصار عليلة ونظر مدخول فحرّفوا الكلام عن مواضعه

1–عبد الفتاح لاشين: بلاغة القرآن في آثار القاضي عبد الجبّار وأثره في الدّراسات البلاغيّة، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر، (د. ط) 1973، ص: 82 .

2–المرجع نفسه، ص: 87.

وعدلوه عن سبله ثمّ قضوا عليه بالتّناقض والاستحالة واللّحن وفساد النّظم والاختلاف وأدلوا في ذلك بعلل ربّما أمالت الضّعيف الغُمْر والحدث الغِرّ واعترضَت بالشبّه في القلوب وقَدَحَت بالشّكوك في الصّدور .. فأحببت أن أنضَحَ عن كتاب اللّه وأرمي من ورائه بالحجج النّيّرة وأكشف للنّاس ما يلبسون "[1] ومن أمثلة الآيات المتشابهات التي استدلّ بها "ابن قتيبة" قوله تعالى ﴿فَيَوْمَئِذٍ لَّا يُسْأَلُ عَن ذَنبِهِۦٓ إِنسٌ وَلَا جَآنٌّ﴾ [سورة الرحمن: الآية 39] وقوله تعالى في موضع آخر ﴿فَوَرَبِّكَ لَنَسْـَٔلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٩٢﴾ عَمَّا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴿٩٣﴾﴾ [سورة الحجر: الآية 92، 93] وكذلك تشابه بين آيتين في قوله تعالى ﴿هَٰذَا يَوْمُ لَا يَنطِقُونَ ﴿٣٥﴾ وَلَا يُؤْذَنُ لَهُمْ فَيَعْتَذِرُونَ ﴿٣٦﴾﴾ [سورة المرسلات:الآية35، 36] ويقول في موضع آخر ﴿ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ عِندَ رَبِّكُمْ تَخْتَصِمُونَ﴾ [سورة الزمر:الآية31] والحقّ أنّ النّاظر لهذه الآيات بنظرة ظّاهريّة يرى فيها تشابها يحيد به عن جادّة الصّواب ويستدرجه إلى مهاوي الزّلل، لذا أصبح المنفذ لفهم المتشابه في هذه الحال هو التّعرّف على ارتباط الآيات ببعضها وعدم الاكتفاء بالجزئيّات، لأنّ القرآن كلّ متكامل وبنية واحدة يشرح بعضها بعضا.

نظرا لخطورة تأويل المحكم والمتشابه، فإنّ الاحتكام للقرائن هو من أمثل ما يمكن أن يجلي التّداخل بين الآيات المتشابهات، ومثال هذا قوله تعالى في سورة البقرة ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَٱلَّذِينَ هَادُوا۟ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ﴾ [سورة البقرة : الآية 62] وقد ورد متشابه له في سور أخرى" وقال في الحج ﴿ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ وَٱلنَّصَٰرَىٰ﴾ وقال في المائدة ﴿وَٱلصَّٰبِـُٔونَ

1– ابن قتيبة الدينوري: تأويل مشكل القرآن، تح: أحمد صقر، الحلبي ، القاهرة، (د.ط) ،1954، ص: 23، 22.

﴿وَالنَّصَـٰرَىٰ﴾ لأنّ النّصارى مقدّمون على الصّابئين في الرتبة لأنّهم أهل الكتاب فقدّمهم في البقرة، والصّابئون مُقدّمون على النّصارى في الزمان لأنّهم كانوا قبلهم فقدّمهم في الحجّ، وراعى في المائدة بين المعنيين، وقدّمهم في اللّفظ وأخرّهم في التقدير، لأنّ تقديره والصّابئون كذلك"[1]، فالعلم بأسرار الآيات في كلّ سورة يردّ تشابهها، وكذلك ييسر من تأوّلها على الوجه المعتدل.

اتّخذت بعض الفرق الكلامية من المحكم والمتشابه أداة لخدمة أغراضها "فالمعتزلة تقول في قول اللّه تعالى ﴿وَقُلِ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ [سورة الكهف: الآية 29]محكم وإن كان الإحكام قائما من النّاحية اللّغويّة لوضوح الألفاظ، لكنّهم لا ينظرون إلى هذا الإحكام بقدر ما ينظرون إلى أنّ الآية ترسي أصلا من أصول مذهب الاعتزال وهو حريّة الإرادة"[2] فالنّزعة العقلية للمعتزلة فرضت طريقة خاصة تحدد المقاصد من التفسير، وعلى النسق نفسه حاولت الفرق الأخرى أن تفهم القرآن فكان سعيها أخطر، إذ هدّمت أكثر ممّا بنت وطوّعت المعنى لصالح المرجع العقدي لتزيد المسافة بين النص والمعنى .

وقع التّأويل أكثر ما في صفات الله مثل صفات الاستواء والعلوّ والمجيء والقدوم، فقوله تعالى ﴿ٱلرَّحْمَـٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ [سورة طه: الآية 5]اختلف فيه المفسّرون أصحاب النّزعات الكلامية إذ أُوِّلَ إلى معانٍ عدّة منها ما رواه "السيوطي" " حكى مقاتل والكلبي عن ابن عبّاس أنّ اِستوى بمعنى اِستقرّ، وهذا إن صحّ، يحتاج إلى تأويل فإنّ الاستقرار يُشعِر بالتّجسيم ثانيها:أنّ استوى بمعنى استولى، وردّ بوجهين: أحدهما أنّ الله سبحانه وتعالى مُسْتَوْلٍ على الكونين والجنّة والنّار وأهلهما فأيّ فائدة في تخصيص العرش، والآخر أنّ الاستيلاء إنّما

1– محمد بن حمزة الكرماني: أسرار التكرار في القرآن، المسمى البرهان في توجيه متشابه القرآن لما فيه من الحجة والبيان، تح: عبد القادر عطا، دار الفضيلة، القاهرة، مصر، (د.ط.ت.ش) ، ص: 75.

2– سيد أحمد عبد الغفار: ظاهرة التّأويل و صلتها باللّغة، دار المعرفة الجامعية، مصر، (د. ط.ت.ش) ، ص: 115.

يكون بعد قهر وغلبة والله سبحانه وتعالى منزّه عن ذلك"[1] إنّ التعدّد المفرط في التأويل الذي يغالي في الصّفات والمساس بذات الله هو التّفسير المذموم الذي يجعل المحكم والمتشابه من الأمور التي تفتح باب الخلاف والفتن، لذا فإنّ ضرورة التحكّم في ضوابط التّفسير من القواعد التي يجب على المفسر الإلمام والعمل بها.

1.1-القراءات القرآنية:

أولى المفسرون العرب للقراءات القرآنية اهتماما واضحا لما لها من أهمية في توجيه دلالة السياق، وممّا زاد من اعتبار هذا الباب وجها من وجوه التّأويل، هو نزول القرآن على سبعة أحرف[2] فكلّما تغيّرت الحركات، تغيّر المعنى، ومن أمثلة تأثير القراءة في المعنى قوله تعالى ﴿واتّقُواْ ٱللَّهَ ٱلذِى تَسَّآءَلُونَ بِهِۦ والَارۡحَامَ﴾ [سورة النّساء: الآية 1] قَرأهُ القرّاء بأوجه عدّة "فقرأه حمزة ﴿والَارۡحَامِ﴾ بالجر وقرأه بقية السّبعة﴿ وَالَارۡحَامَ﴾ بالنّصب فالمعنى على قراءة الجر أنّه يتساءل بها كما يقول الرجل أسألك بالله وبالرّحم وعلى قراءة النصب يكون المعنى بإضمار فعل تقديره واتّقوا الأرحام أن تقطعوها"[3]،وهذا الاختلاف هو منشأ التّأويل ،الذي تتعدّد به أوجه الدّلالة، التي من أوجهه اختلاف الأحكام الفقهية المستنبطة من النّصوص الشّرعية، "وقد جعلوا تعارض القراءتين في آية واحدة كتعارض كقوله ﴿ وأَرۡجِلِكُمۡ﴾ بالنّصب والجر وقالوا يُجمع بينهما بحمل إحداهما على مسح الخفّ والثانية على غسل الرجل إذا لم يجد متعلقا

1- جلال الدين السيوطي: الإتقان في علوم القرآن، ج2، ص: 8.

2- إنّ المقصود بالأحرف السّبعة ليس الفوارق النّاجمة عن استخدام ألفاظ بعينها، وإنّما هو تلك الفوارق النّطقيّة التي تميّز بين قبيلة وأخرى، كميل إحداهما إلى تسهيل الهمز، وميل الأخريات إلى تحقيقه وإثباته، وجنوح إحداها إلى الإمالة والأخرى إلى إشباع الضّمائر/ محمد سيد أحمد عزوز: موقف اللّغويين من القراءات الشّاذّة، مرا: محمد سعيد اللّحام، عالم الكتب، بيروت، لبنان، ، ط1، 1422هـ- 2001م، ص: 20.

3-حسين بن علي بن حسين الحربي: قواعد الترجيح عند المفسرين، تقديم: مناع القطان، دار القاسم، المملكة العربية، الرياض، السعودية ، ط1، 1417هـ-1996، ج1، ص: 94،95 .

سواهما وكذلك قراءة﴿وَيَطَّهَّرْنَ﴾ و﴿يَطْهُرْنَ﴾، حملت الحنفية إحداهما على ما دون العشرة والثانية على العشرة"[1]،إنّ الكلام على هذا الاعتبار، والقرآن خاصّة في تغيّر مستمرّ غير محدود المعنى، وفي هذا حياة للنّصّ.

1. 2-المجاز:

أثار الحديث عن وجود المجاز في القرآن الخلاف بين المفسّرين، فمنهم من أقرّه ومنهم من رفضه، غير أنّ المستقرئ لأسرار اللغة لا ينفي وجوده" لو سقط المجاز من القرآن سقط منه الشّطر الحسن، فقد اتفق البلغاء على أنّ المجاز أبلغ من الحقيقة، ولو وجب خلوّ القرآن من المجاز وجب خلوّه من الحذف والتوكيد وتثنية القصص وغيرها"[2]، ومن جهة أخرى فإنّا نجده صورة بيانية متأصّلة في كلام العرب " وكلام العرب هو وحي وإشارات واستعارات ومجازات، لهذا الحال كان كلامهم في المرتبة العليا من الفصاحة فإنّ الكلام متى خلا من الاستعارات وجرى كله على الحقيقة كان بعيدا عن الفصاحة بريا من البلاغة"[3] ودليل هذا أنّ جميع المهتمين بفهم كلام الله تعالى على اختلاف مشاربها سواء كانت تفسيرية أو بلاغية أو نقدية أو نحويّة قد اهتمت به معطية له أنواعا وعلاقات عدّة لأنّ عن المجاز تفرّعت أنواع الصور البيانية الدالة على التأويل فهو صورة تعكس حيويّة اللّغة.

أوّل الكثير من المفسّرين المجاز من الناحية التي تخدم الاتجاه المذهبي ففي قوله تعالى ﴿وَإِذَآ أَرَدْنَآ أَن نُّهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا۟ فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا ٱلْقَوْلُ فَدَمَّرْنَٰهَا تَدْمِيرًا﴾ [سورة الإسراء: الآية 16] فسّرها الزمخشري(528ه) ببعد فهم مذهبه الاعتزالي بقوله" أي أمرناهم

1-بدر الدين بن محمد الزركشي: البرهان في علوم القرآن، ج 2، ص: 51، 52.

2- جلال الدين السيوطي: الإتقان في علوم القرآن، ج2، ص: 47.

3- الشريف أبي القاسم علي بن الطاهر أبي أحمد الحسين المرتضي: أمالي السيد المرتضي، تصح وضبط وتعليق: محمد بدر الدين النعساني، مطبعة السعادة، مصر ،ط1،1325ه ،1907م ،ج1، ص: 6 .

بالفسق ففسقوا والأمر مجاز ووجه المجاز أنّه صبّ عليهم النعمة صبّا فجعلوها ذريعة إلى المعاصي واتباع الشّهوات فكأنهم مأمورون بذلك لتسبب إبلاء النعمة فيه، وإنّما خوّلهم إياها ليشكروا ويعملوا فيها الخير ويتمكنوا من الإحسان والبر، كما خلقهم أصحاء أقوياء وأقدرهم على الخير والشر وطلب منهم إيثار الطّاعة على المعصية فآثروا الفسوق وهو كلمة العذاب فدمّرهم"[1] وهذا يشرع مبدأ في المعتزلة في حرية الإرادة الذي يضرب كثيرا في صحة التكليف، مع أنّ سبب نزول الآية لايناسب ما أوّلته المعتزلة.

إذا كان حمل بعض آيات الله على التّأويل المجازي؛ فإنّ فعل الخلاف مع غيرها هو من باب الضّرورة، فقوله تعالى﴿ **إِنَّ ٱلَّذِينَ يُؤْذُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ لَعَنَهُمُ ٱللَّهُ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْـَٔاخِرَةِ وَأَعَدَّ لَهُمْ عَذَابًا مُّهِينًا** ﴾ [سورة الأحزاب : الآية 57] آية لها وجهان مختلفان من التّأويل" يثبت ظاهرها أنّ الله سبحانه يناله أذى عباده كما ينال العباد أذى بعضهم وهذا في حقّ الله محال...وقد سلك المفسّرون مسلك التأويل فقالوا يتعاطون أذى الله بمعصيتهم له ومخالفة أمره "[2] وهذه طريقة في التأويل تجعل المجاز من الضّرورات التي تعمل على حماية معنى النص من المغالاة أمام المذاهب والآراء.

2-التأويل عند النّحويين :

1.2-الحمل على المعنى:

كانت لاتّجاهات التّفكير النّحوي العربي روافد مختلفة وجّهتها لفهم القرآن، فمن النّاحية النّحويّة مثلا أسّس النّحاة طرقا مختلفة لفهم مدلول الآيات، وكلّ ذهب في ذلك مذهبا عزّز

1- أبو القاسم جار الله محمود بن عمر بن محمد الزمخشري: تفسير الكشّاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تح: محمد عبد السلام شاهين، منشورات محمد علي بيضون، بيروت، لبنان، ،ط1، 1415هـ-1995م ج1 ص: 628-629.

2 - عبد العظيم المطعني: المجاز في اللغة والقرآن الكريم بين الإجازة والمنع ،عرض، تحليل، ونقد، مطبعة، القاهرة، وهبة مصر، (د.ط.ت.ش)، ج2، ص: 790، 791.

انتماءه الفكري، فكانت أبواب التأويل عندهم منطلقة من باب الحمل على المعنى كالذي أفرده "ابن جني"(ت 392هـ) في الخصائص باسم باب(التفسير على المعنى) ففي قوله تعالى ﴿مَنَ اَنصَارِىَ إِلَى أُللهِ﴾ [سورة الصّف: الآية 14] رأى أنّ للحرف دلالة غير التي وضع لها في أصل اللغة وغير ما هو ظاهر للعيان بقوله" ليس أنّ (إلى) في اللغة بمعنى مع ألا تراك تقول سرتُ إلى زيد وأنت تريد سرْتَ مع زيد وهذا لا يُعرف في كلامهم، وإنّما جاز هذا التفسير في هذا الموضع، لأنّ النبي ﷺ إذا كان له أنصار فقد انضمّوا في نصرته إلى الله فكأنّه قال من أنصاري المنضمّين إلى الله كما تقول زيد إلى خير وإلى دَعَةٍ وسترٍ أي آوٍ إلى هذه الأشياء ومنضمٌّ أليها، فإذا انضمّ إلى الله فهو معهم لا محالة"[1] وكما تكون للحروف أثر في تأويل المعنى، كذلك يكون للمفردات أيضا ظاهر وباطن يحتاج إلى تأويل" اعلم أنّ ما يحتاج إلى التمييز بين معاني الكلم على ضربين أحدهما: أن يكون في كلمة معنيان أو أكثر غير طارئ أحدهما على الآخر كمعاني الكلم المشتركة نحو " القُرْءُ" في الطهر والحيض وضرب في التأثير المعروف والسير... والثاني أن يكون في الكلمة معنيان أو أكثر يطرأ أحدهما على الآخر فلابدّ للطّارئ أن يلزم من علامة مميّزة"[2] ومن هذا المنطلق حدث الاشتراك في المعاني وأوجه الإعراب كاشتراك المعنى في قوله تعالى ﴿إِنَّ أُلذِينَ كَفَرُواْ يُنَادَوْنَ لَمَقْتُ أُللهِ أَكْبَرُ مِن مَّقْتِكُمُۥٓ أَنفُسَكُمُۥٓ إِذْ تُدْعَوْنَ إِلَى أُلِايمَٰنِ فَتَكْفُرُونَ﴾ [سورة غافر: الآية 10] فالإشكال هنا كما رآه "ابن جنّي" واقع في معنى "إذ" بسبب تعلّقها بما قبلها وما بعدها وهي في كلتا الحالتين تحمل معنى مخالف للآخر يحتاج إلى إعمال النظر ففي حال تعلّقها بقوله تعالى ﴿لَمَقْتُ أُللهِ﴾ فإنّ المعنى الحاصل هنا يكون" لمقت

1- أبو الفتح عثمان بن جني: الخصائص، تح: محمد علي النجار، المكتبة العلمية، القاهرة، (د .ط.ت.ش)، ج3، ص :263.

2 - شرح الرّضي على الكافية: تع: يوسف أحمد عمر، ليبيا، بنغازي، جامعة قان يونس، ط2، 1996،ج1،ص: 60، 61.

الله إيّاكم وقت دعائكم إلى الإيمان فكفركم أكبر من مقتكم أنفسكم الآن، إلاّ أنّك إن حملت الأمر على هذا كان فيه الفصل بين الصلة التي هي إذ وبين الموصول الذي هو لمقت الله فإذا كان المعنى عليه ومنع جانب الأعراب منه أضمرت ناصبا يتناول الظّرف ويدلّ المصدر عليه حتّى كأنّه قال بأخرة مقتكم إذ تدعون"[1]، وهذا الاختلاف حاصل أيضا في الدلالة، إنّ باب الحمل على المعنى في التأويل النحوي لا يقلّ أهميّة عن الأبواب السابقة نظرا لتعدّد الأحكام النّحويّة المترتّبة عن اختلاف مواضع الكلمات، فهذا النّوع من التأويل-التّأويل النّحوي- لا يمكن فصله عن التّفسير أو البلاغة، فهي تقديرات تتضافر فيما بينها خدمة لنشاط الفهم.

2.2-الحذف:

يعتبر الحذف من أوجه البلاغة ودليل التمكّن من ناصية اللّغة، ويبقى الشأن فيه لتقدير المحذوف المقدّر، فهو قد يكون فاعلا أو مفعولا أو مصدرا أو غيره، وقد ميز النحويون أسلوب الحذف بواسطة الاستئناف بما كان جواب لسؤال مقدّر نحو قول الله تعالى ﴿**هَلۡ أَتَىٰكَ حَدِيثُ ضَيۡفِ إِبۡرَٰهِيمَ ٱلۡمُكۡرَمِينَ ﴿٢٤﴾ إِذۡ دَخَلُواْ عَلَيۡهِ فَقَالُواْ سَلَٰمٗاۖ قَالَ سَلَٰمٞ قَوۡمٞ مُّنكَرُونَ ﴿٢٥﴾**﴾ [سورة الذّاريات: الآية: 24، 25] "فإنّ جملة القول الثانية جواب سؤال مقدّر تقديره فماذا قال لهم؟ ولهذا فُصِلت عن الأولى ولم تعطف عليها، وفي قوله تعالى ﴿**سَلَٰمٞ قَوۡمٞ مُّنكَرُونَ**﴾ جملتان إنّ للحذف بجميع أنواعه أثرا كبير على تأويل المعنى، و إن لم تصحبه قرينة بالغة فإنّه سيتحوّل إلى مشكل يحمل النّص على غير ما وُضِع له "ومن المشكلات أيضا قوله تعالى ﴿**وَلَا تُلۡقُواْ بِأَيۡدِيكُمۡ إِلَى ٱلتَّهۡلُكَةِ**﴾ ﴿**وَلَا تَقُولُواْ ثَلَٰثَةٌۚ ٱنتَهُواْ خَيۡرٗا لَّكُمۡ**﴾ ذهبوا إلى رفع ثلاثة إلى أنّه خبر لمبتدأ محذوف والمعنى لا تقولوا آلهتنا ثلاثة وهو أيضا باطل لأنه يلزم انصراف التكذيب إلى الخبر فقط كما بيناه فإذا قلنا ولا تقولوا آلهتنا ثلاثة كنا قد نفينا أن تكون هذه

1- أبو الفتح عثمان بن جنّي: الخصائص، ج1، ص: 256.

الآلهة ثلاثة ولم ننف أن تكون آلهة جلّ الله عن ذلك"[1] فالقرائن اللّغويّة المعوّل عليها في التأويل النحوي يجب أن تكون في غاية الدقة حتى تقدم البديل المحذوف المقدّر.

3.2-التقديم والتأخير:

التّقديم والتأخير من الأساليب التي توقع المتلقي في احتمال معاني مختلفة، لأنّ الجملة فيها تخرج عن ترتيب عناصرها، ومن أضرب هذا التقديم والتأخير، تقديم المفعول به قوله تعالى ﴿ **قُلْ أَفَغَيْرَ اللَّهِ تَأْمُرُونِّي أَعْبُدُ أَيُّهَا الْجَاهِلُونَ**﴾ [سورة الزمر: الآية 64] كذلك قوله تعالى ﴿**بَلِ اللَّهَ فَاعْبُدْ وَكُن مِّنَ الشَّاكِرِينَ**﴾ [سورة الزمر: الآية 66]فالآيتان تضمّنتا تقديم المفعول به على الفاعل، وهي الحالة التي اختلف في تأويل معناها كثير من النحويين، ومن بين تأويلات هاتين الآيتين، الرأي القائل " إنّ المعنى المراد هاهنا بتقديم المفعول لتخصيصه بالعبادة ولو أخّره ما أفاد ذلك"[2] فالنّحو العربي لم يتخلص من المنطق الذي كان يحكم العلاقة بين المقولات في إيراد العلّة الموجبة لوضع اللّفظ مكانة المقولات النحوية واللغوية، ويكون لجوء المفسّرين لمعرفة أوجه التّقديم والتأخير لحل ما غَمُض من معاني الآيات " أخرج ابن أبي حاتم عن قتادة في قوله تعالى ﴿**فَلَا تُعْجِبْكَ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُم بِهَا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا**﴾ [سورة التوبة: الآية 55] قال: هذا من تقاديم الكلام، يقول فلا تُعجِبك أموالهم ولا أولادهم في الحياة الدنيا إنّما يريد الله أن يعذّبهم بها في الآخرة"[3] ففكّ رموز المعنى يبدأ من إدراك المعنى المسبق المفروض أن يكون، لذا فإنّ النّحويين في صدد التفسير لم يبتعدوا بالتأويل كثيرا عن الوضع السائد.

1- فخر الدين الرازي (ت: 606هـ): نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، تح: إبراهيم السامرائي-محمد بركات حمدي أبو علي، دار الفكر للنشر والتوزيع (د.ط.ت.ش) ص175.

2 - ابن القيم الجوزية الحنبلي (ت: 751 هـ): الفوائد – المشوق إلى علوم القرآن وعلم البيان- تص: محمد بدر الدين النعساني، مطبعة السعادة، مصر، ط1 ،1327هـ، ص: 83.

3 – جلال الدين السيوطي: الإتقان في علوم القرآن،ج2، ص: 17.

3-التّأويل عند البلاغييّن:

تطوّرت البلاغة بعد نضج العلوم اللغويّة وكانت قضية إعجاز القرآن من أبرز ما ساهم في هذا التطور إذ تفرّعت علوم جديدة عُدّت أم الملكات اللّغويّة " فقد اعتبر القدماء أنّ معرفة هذه الصناعة هي عمدة بلاغة التّأويل حيث تظهر العمليات التصورية والإدراكية للمعاني القائمة على التشبيهات والاستعارات والمجازات والكنايات وغيرها مشكّلة بذلك حلقة من حلقات التفاعل التأويلي مع النصوص"[1] فالعلاقة الّتي تربط التّأويل بالبلاغة تتمثّل في تخريجات المعاني الّتي يثري بها كلّ الاستعارة والكناية والتشبيه، لأنّ المعنى فيها لا يقف عند حدود اللّفظ الظّاهر بقدر ما هو واجب على المتلقّي التّأمّل فيما هو ضامر في اللّفظ.

إذا كان التّأويل من مقتضيات اللّغة في جريانها بين العبارة والمقصد؛ فإنّ البلاغيين قد انتبهوا إلى هذه الخاصيّة بجلاء فقسّموا الكلام إلى ضربين " ضرب أنت تصل منه إلى الغرض بدلالة اللّفظ وحده وذلك إذا قصدت أن تخبر عن زيد مثلا بالخروج على الحقيقة فقلت خرج زيد...وضرب آخر أنت لا تصل منه إلى الغرض بدلالة اللّفظ وحده ولكن يدلّك اللّفظ على معناه الّذي يقتضيه موضوعه في اللّغة ثمّ تجد لذلك المعنى دلالة ثانية تصل بها إلى الغرض ومدار هذا الأمر على الكناية والاستعارة والتّمثيل"[2]، غير أنّ لهذه للتّأويلات التي تُفهم من هذه الصور الأدبية ستبقى للمرجعية الفكرية والثقافية النّصيب الأوفر فيها، لأنّ المواضعة بين طرفي هذه العناصر مرتبط كذلك باتفاق الأشخاص عليها حتى تدخل هذه الصيغ ضمن أشكال الخطاب.

1-محمد بازي: التأويلية العربية، نحو نموذج تساندي في فهم النّصوص والخطابات، منشورات الاختلاف، الجزائر/ ناشرون، بيروت، لبنان، ط1431،1هـ-2010م، ص: 218.

2- عبد القاهر الجرجاني(ت471هـ): دلائل الإعجاز في علم المعاني، تح: أحمد رضا، دار المعرفة، بيروت، لبنان، (د.ط) 1402هـ-1981م، ص: 202.

من أضرب التّأويل البلاغي؛ التّأويل في المجاز كأن يكون اسم بعض الأعضاء المحمولة على المشابهة مثل" تسميتهم اليد باسم القدرة كقوله. تعالى﴿ يَدُ ٱللهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ ﴾ أي قدرته... ووجه المجاز أنّ اليد محلّ للقدرة أو من جهة أنّ اليد آلة في الفعل، والفعل لا يمكن حصوله إلاّ بواسطة القدرة"[1] وشرط تحقّق هذا النّوع البياني هو المناسبة بين ما تمّ التجوّز إليه لذا فقد تمّ تقسيم المجاز إلى عقلي ومرسل وما كانت علاقته المشابهة...وإلاّ استحال الحكم على الجملة بالمجاز بمجرّد علاقة غير طبيعية بين الطرفين وليس غريبا أن نجد عبد القاهر الجرجاني قد أسّس للعلاقة بين طرفي المجاز وما يصح اعتباره كقوله " واعلم أنّه لا يجوز الحكم على الجملة أنّها مجاز إلاّ بأخذ الأمرين: الأوّل أن يكون الشّيء الذي أُثبت له الفعل ممّا يصحّ أن يكون له تأثير في وجود المعنى الذي أُثبت له وذلك كقولك " محبّتُكَ جاءت بي إليك" الثاني: أن يكون عُلِمَ من اعتقاد المتكلّم أنّه لا يُثْبِتُ الفعل إلاّ للقادر سبحانه ولم يكن ممّن يعتقدون الاعتقادات الفاسدة كقول المشركين ﴿وَمَا يُهْلِكُنَا إِلاَّ الدَّهْرُ﴾.. واعلم أنّه لا يجوز أن يكون قول الكفّار ﴿وَمَا يُهْلِكُنَا إِلاَّ الدَّهْرُ﴾ من باب التّأويل والمجاز أنّه تعالى قال بعد ذلك ﴿وَمَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلاَّ يَظُنُّونَ﴾ والمتجوز أو المخطئ في العبارة لا يوصف بالظنّ إنّما الظّانّ من يعتقد أنّ الأمر على ما قاله وكما يوجبه ظاهر كلامه "[2] بعد هذا التحديد الجامع المانع نستدل على أنّ المجاز لما فيه من خاصية التّأويل هو نسق ثقافي يكون تعرف الطرفين ضروري لاستنتاج المعنى.

1- يحي بن حمزة بن إبراهيم العلوي: الطراز المتضمّن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، مطبعة المقتطف، مصر، (د.ط) 1232هـ- 1914م، ج 1، ص: 70.

2- عبد القاهر الجرجاني: أسرار البلاغة في علم البيان، تح، محمد رشيد رضا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان ، ط1 1409هـ-1988،ص:337، 338.

تؤدّي الاستعارة دور الإنابة عن الحقيقة كونها فرعا من المجاز، بل وقد تتجاوز ذلك لأنها تُعدّ أبلغ من الحقيقة فتصبح صائبة غير مبالغ فيها و لها من الأقسام ما جعل البلاغيين يفردون لكلّ نوع شرائط تميّزه ويكون المعنى الحاصل بالتأويل عن طريق الاستعارة خاصّا ومنها:
المجرّدة: وهي التي قُرِنَت بما يلائم المستعار له كقول كثير:

غَمْرُ الرِّدَاء إذا تَبَسَّمَ ضَاحِكاً*غَلِقَت لِضِحْكَتِهِ رِقَابُ المَالِ**

فإنّه استعار الرّداء للمعروف لأنّه يصون عرض صاحبه كما يصون الرّداء ما يلقى عليه ووصفه بالغمر الذي هو وصف المعروف لا الرّداء، فنظر إلى المستعار له، وعليها قول الله إصابتهم بما أُسعير له اللّباس فكأنّه قال أصابهم الله بلباس الجوع والخوف"[1] وانطلاقا من معرفة طبيعة الاستعارة الطّرفين الضروريين في بنيتها، فإنّ الكثير من البلاغيين قد اعتبر تعالى ﴿**فَأَذَاقَهَا ٱللَّهُ لِبَاسَ ٱلْجُوعِ وَٱلْخَوْفِ**﴾ [سورة النحل: الآية 112]حيث قال أذاقها ولم يقل كساها، لأنّ المراد بالإذاقة فهم المعنى من الاستعارة منوط بالرّجوع إلى نسق كلام العرب وفهم مذاهبها في القول كالّذي فعله ابن قتيبة في شرح بعض الآيات التي تحمل استعارات كقوله تعالى ﴿**فَمَا بَكَتْ عَلَيْهِمُ ٱلسَّمَآءُ وَٱلْأَرْضُ وَمَا كَانُواْ مُنظَرِينَ**﴾ [سورة الدخان: الآية 29]فهذه الآية الاستعارة فيها صريحة وذلك لاستعارة لفظ البكاء للسّماء وما هو لها واعتبارها كذلك لأنّ في كلام العرب ما يبرّر ذلك "تقول العرب إذا أرادت تعظيما مهلك رجل عظيم الشأن، رفيع المكان، عام النفع، كثير الصنائع، أظلمت الشمس له وكسف القمر لفقده وبكته الريح والبرق والسماء والأرض يريدون المبالغة في وصف المصيبة به وأنّها قد شملت وعمّت وليس ذلك بكذب لأنّهم جميعا متواطئون عليه والسامع له يعرف مذهب القائل فيه"[2].

1- عبد المتعال الصعيدي: بغية الإيضاح لتلخيص المفتاح في علوم البلاغة، مكتبة الآداب، القاهرة، (د.ط) 1420هـ-1999م، ج3، ص: 219، 220.

2- ابن قتيبة: تأويل مشكل القرآن، ص: 167، 168.

لقد ارتكزت الاستعارة عند "فخر الدّين الرازي"(ت604هـ) على الأقسام التي وضعها البلاغيّون من قبله أمثال "عبد القاهر الجرجاني" وهي عنده " ذكر الشّيء باسم غيره وإثبات ما لغيره لأجل المبالغة في التشبيه"[1] فمن أوجه استعمالها المبالغة في التشبيه وإعطاء المشبّه به صفة تفوق صفة جنسه كقوله تعالى﴿مَا هَـٰذَا بَشَراً إِنْ هَـٰذَآ إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ﴾ [سورة يوسف: الآية 31] أي إعطاء صورة الملائكة ليوسف عليه السلام لفرط ما رأته النّسوة من الجمال، وكقوله أيضا

﴿وَجَعَلُواْ ٱلْمَلَـٰٓئِكَةَ ٱلَّذِينَ هُمْ عِندَ ٱلرَّحْمَـٰنِ إِنَـٰثًا﴾ [سورة الزخرف: الآية 19] "

فظاهر الآية يدلّ على أنّهم أثبتوا للملائكة صفات الإناث واعتقدوا وجودها فيهم ولأجل هذا الاعتقاد سموهم بالبنات و لا يمكن أن يكون المعنى أنّهم أطلقوا عليها لفظ الإناث أو لفظ البنات من غير أثبات صفة الأنوثة"[2] فالتأويل في لاستعارة أمر تشرعه العلاقة العرفية بين المستعار والمستعار له لذا يبقى وجه الاحتمال قائما.

4-التّأويل عند الفلاسفة والمتكلّمين:

من أهمّ القضايا التي تولدت عن علم الكلام هي الحديث في صفات الله عز وجل، وعن مسائل الجبر والاختيار، وخلق القرآن، فالله في نظر المعتزلة منزّه عن كلّ صفة ورائحة وهيئة وعن الحلول في المحل غير مشابه لصفات البشر لأنّ صفات الله متعلّقة بذاته أمّا صفات البشر فهي خارجة عنهم" إنّ حمل الصفات على إنها معاني قائمة بالذات تجعل الله جوهرا تلحقه الأعراض وهذا ما ينكره المعتزلة بشدّة، وإنّما الله عالم وعلمه هو قادر وقدرته هي هو، حي وحياته هي هو أي أنّ علم الله هو الله وكذلك الأمر في كلّ من القدرة والحياة: وحدة مطلقة

1- فخر الدين الرازي: نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز،تح: نصر الله حاجي مفتي أوغلي، دار صادر، بيروت، لبنان، ط1، 1424هـ،2004م، ص:133.

2- المصدر نفسه، ص: 136.

بين الذات والصفات"[1] ثمّ تمّ تقسيم الصفات إلى مطابقة لذات الله مثل صفات الذات والقدرة وهي صفات الذات، وصفات فعل مثل الرزاق والمعطي...الخ.

في عرف المتكلّمين بإمكان الله أن يحمل من الصفات ما تدلّ على الأضداد مثل المحيي المميت الرافع الباسط، أمّا الأشاعرة فإنّ مذهبهم فيه من الخلاف ما يضع حدودا بين صفات الفعل وصفات ذات الله" أمّا الأشاعرة فيفرّقون بين صفات المعاني وصفات الفعل، ويذهبون إلى أنّ صفات المعاني صفات قديمة قائمة بذات اللّه، ليست هي ذاتها ولا غيرها أمّا صفات الفعل فهي عندهم كما عند الفخر الرازي صفات نسبية حادثة ومتجدّدة بتجدّد الأفعال"[2] إنّ الصفات التي ستُحمل على التأويل سيثريها المجاز لما له من دور في جعل اللّفظ يتجوّز إلى غيره، هذا إضافة إلى تأويل كثير من المسائل الكلامية مثل: خلق القرآن، والجبر والاختيار، والتّكليف، من منطلق المعتقد والوازع المذهبي المحض.

أمّا الفلاسفة فلم يفصلوا بين الفلسفة وعلم الإلهيات لذا فقد اعتنوا بإثبات واجب الوجود بالصفة التي تبرهن على وجود الله بالطرق العقلية والمنطقية معتمدين في ذلك على العقيدة السليمة ونصوص القرآن الحكيم، إلا أنّه من الأهمية أن نعرّج على دلائل الفلاسفة في إثبات وجود الله وذلك بعد فترة طويلة من علم الكلام وجدل في الصفات، لذا فإنّ مرحلة المتأخرين من الفلاسفة قد شهدت ذلك الخلط بين مسائل علم الكلام والفلسفة.

امتزجت مواضيع الفلسفة بمواضيع الصفات وعصمة الأنبياء وعودة الروح بعد فنائها، كالذي استدلّ به "أبو حامد الغزالي"(ت505هـ) استدلّ بقوله تعالى﴿ **لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ**﴾ [سورة الشورى: الآية 11] على علوّ ووحدانية الله وتنزيهه عن

1- أحمد محمود صبحي: في علم الكلام- دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين- دار النهضة العربية، بيروت، لبنان ، ط5، 1405هـ- 1985م ،ج1 المعتزلة، ص: 124.

2- فخر الدين الرازي: لباب الإشارات والتنبيهات تح: أحمد حجازي السّقا، القاهرة، مكتبة الأزهريّة،ط1، 1986 – من مقدمة المحقق-ص: 9.

الصفات بقوله " إنّه ليس بجسم ولا مثل الأجسام وأمّا وإثبات موجود في الاعتقاد على ما ذكرناه من المبالغة في التنزيه شديد جدّا، بل لا يقبله واحد من الألف لا سيما الأمة العربية"[1]، و الأدلّة في كتاب الله كثيرة على إثبات الخالق يبرهن عليها بقوله " أمّا الدليل على معرفة الخالق فمثل قوله تعالى﴿**قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ أَمَّنْ يَمْلِكُ السَّمْعَ وَالأَبْصَارَ ومَنْ يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَى ومن يُدَبِّرُ الأمْرَ فَسَيَقُولُونَ الله فَقُلْ أفَلاَ تَتَّقُونَ**﴾ [سورة يونس: الآية 31] " يجب أن يعرف الخلق جلال الله وعظمته لا بقول المتكلّمين أنّ الأعراض حادثة وأنّ الجواهر لا تخلو من الأعراض الحادثة فهي حادثة ثمّ الحادث يفتقر إلى محدث فإنّ تلك التقسيمات والمقدّمات وإثباتها بأدلّتها الرّسمية يشوش قلوب العوام والدلالات الظاهرة القريبة من الإفهام على ما في القرآن تنفعهم وتسكن نفوسهم وتغرس في قلوبهم الاعتقادات الجازمة"[2] فالبرهان في الفلسفة قام إذن على أرضية الخلاف التي أوغل فيها المتكلمون والتي فقدت في الكثير من جدالها خصوصية المعنى الحقيقي، لذا فإنّنا نجد في التأويل الفلسفي قضايا موضوعة بالبرهان العقلي الذي يُلزم الحجة.

لقد كان التّأويل في الممارسة النّقدية منهجا نقديا استمدّ أصول بحثه من القرآن الكريم لاشتماله على ثنائيتي الظّاهر والباطن، وقد أثرى هذا عمل المفسّرين، والنّحويين، والبلاغيين والمتكلمين والفلاسفة، الأمر الذي أفرز كمّا من المسائل التي أُوّلت وراح المعنى جرّاء ذلك لا يستقر على وضع واحد، فكلّ كان يسعى لإثبات عقيدة معينة من خلال نظريته في التأويل.

1- أبو حامد الغزالي: إلجام العوام عن علم الكلام، تح: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط2 2008م ص: 259.

2 -المصدر نفسه، ص: 240.

ثالثا–الهرمينوطيقا Herméneutique:

ترجع الأصول الأولى للهرمينوطيقا إلى الفترة التي كان يتولى فيها اله هرمس[1] مهمّة تبليغ وإفهام الرّسائل بين الآلهة والبشر، ثمّ تخصّصت أكثر في قراءة الكتب الدّينيّة وغدت مرتبطة بسائر العمليّات العقليّة لفهم النّصوص، والهرمينوطيقا مشتقّة من اليونانيّة **Hermeneia** أي فنّ التّأويل، "أمّا الفعل **Hermeneuein** فيعني تكلّم أو عبّر أو أفصح أي يشير إلى فعل الكلام بما هو ترجمة للفكر وتبليغ الآخرين باللّغة"[2] فالهرمينوطيقا تتحدّد عبرالشّرح **Explication** والفهم **La comprehension** والتّأويل **Interprétation** "الفرق بين الكلمتين الفرنسيتين **Interprétation** و **Hérmentique** إذ تعني الأولى الجهد العقلي الّذي نقوم به لإرجاع معنى ظاهر ومجازي إلى معنى باطن أو حقيقي في حين أنّ الثانية ذات حمولة فلسفيّة بما أنّ تهدف إلى الإمساك بالكائن من خلال تأويل تعبيرات جهده من أجل الوجود"[3]ففي ظلّ هذه المهمّة الّتي تتولّى فيها الهرمينوطيقا ربط الواقع بالفكر تتوسّط اللّغة لأداء مهمّة التّبليغ والإفهام، وكانت محاورات أفلاطون وأرسطو في كتابه المعروف حول المنطق **Peri Hermeneias** هي المحاولة الّتي حاولت كشف العلاقة بين قضايا اللّغة و الفكر.

1–مراحل الهرمينوطيقا:

1.1–التأويليّة القديمة(فهم النص الديني):

مرّت الهرمينوطيقا بمرحلتين، تميّزت المرحلة الأولى في عكوفها على فهم الكتاب المقدّس وتفسير العبارات الغامضة، وهي المهمّة الّتي تولاّها علماء اللاّهوت " فأهمّ شيء في

1- **Hermes** الّذي نعرفه في الآداب الأوروبيّة باسم رسول الآلهة لكنّه كما يقول المختصّون اله الهوامش والحواشي وله مهام كثيرة مثل إرشاد الموتى إلى العالم السّفلي وهو ربّ الرّقاد والتّحوّل / محمد عناني: المصطلحات الأدبيّة الحديثة، دراسة و معجم انجليزي –عربي، الشركة المصريّة العالميّة للنّشر مصر،ط3، 2003، ص: 112.

2–الزواوي بغورة: الفلسفة واللّغة، نقد المنعطف اللّغوي في الفلسفة المعاصرة، دار الطّليعة، بيروت، لبنان، ط1، 2005 ص: 110.

3–حسن بن حسن: النّظريّة التّأويليّة عند بول ريكور المغرب، دار تيمينيل للطّباعة، مراكش، ط1، 1992م،ص: 15.

حرفة الهرمينوطيقا هو معرفة الشّخص بالكيفيّة استعمل فيها الإنجيل اللّغة بطريقة ملائمة و دقيقة مع ضرورة استحضار الظّروف التاريخية المحيطة بالخطاب الإنجيلي، كذلك قدرة المرء على التّكلّم بهذه الأمور بطريقة تلائم متغيّرات الزمان والظّروف"[1] فدور الهرمينوطيقا هو تقليص المسافة بين الإنسان باعتباره الذّات الباحثة عن المعنى، وبين الكتاب المقدّس الّذي تنزّل في ظروف بعيدة وغامضة عنه.

تأخذ الهرمينوطيقا على عاتقها عدّة مهام تحدّد وظيفتها " فمن بين غايات كلّ هرمينوطيقا مقاومة كل بعد ثقافي **Distance culturelle** ويمكن لهذه المقاومة أن تفهم ذاتها عبر تصوّرات زمنيّة خالصة أي كمقاومة الابتعاد عن المعنى ذاته... بمعنى الابتعاد عن نسق القيم الّذي يقوم عليه النّص بهذا المعنى يقرّب التأويل ما كان شيئا غريبا عن الذّات المؤوّلة"[2]وعبر هذا التقريب ستواجه الهرمينوطيقا مهمتها الثانية، وهي مهمة فهم الوجود والإنسان.

2.1-التأويليّة المعاصرة:

إذا كانت المرحلة الأولى للهرمينوطيقا تسعى لتوضيح ما غمض من الكتاب المقدّس؛ فإنّ الإصلاح الديني فتح مجال الفهم أمام الذّوات بصفة عامّة وأصبح من حقّ المؤوّل أن يضفي من وجهة فهمه على النّصّ المقدّس، بل تجاوزُ ذلك إلى اعتبار العالم ككل مجالا للتّأويل، فحيثما وجدت الحاجة إلى الفهم وُجد التّأويل الّذي يعتبر مشاركة بين الذّات والعالم، فقد حدّدت نظريّة المعرفة النّتائج الّتي ينبغي للفكر الوصول إليها سلفا، أي تسليم العقل المسبق وتناسي ماهية الوجود، وهذا التّحجّر هو ما حاولت الهرمينوطيقا تجاوزه بفتح المجال

1- دافيد جاسبر: مقدّمة في الهيرمنيوطيقا، تر: وجيه قانصو، منشورات الاختلاف، الجزائر، / الدار العربيّة للعلوم ناشرون، لبنان، ،ط1، 1428 هـ- 2007، ص: 107.

2- بول ريكور: النّص و التّأويل، تر: منصف عبد الحق، مجلة: العرب والفكر العالمي، مركز الانماء القومي،بيروت، لبنان، ، العدد 3، صيف 1988، ص: 48.

للفهم" إنّ الهرمينوطيقا هي عمليّة نظريّة عمليّات الفهم في علاقتها مع تفسير النّصوص هكذا ستكون الفكرة الموجّهة هي فكرة انجاز الخطاب كنص"[1] وأثر هذا كان الاتّجاه الفلسفي الأكثر ملامسة للطّرح اللّغوي، ومحاولة جمعه بين آثار الفلسفة التّأمليّة[2] **Philosophie réflexive** والتّأويليّة المعاصرة وقد تحدّدت هذه المرحلة بجهود أعلامها الذين حاولوا إضفاء سمة جديدة في المفهوم إثر أزمة المنهج التي كانت تعترض الهرمينوطيقا في كلّ مرحلة.

1.2.1- أرنست دانيال شلايرماخار:

جمعت الهرمينوطيقا بين التّأويل الفقهي والمهارة الفلسفيّة الموروثة من التّراث الغربي فالعمليّة التّأويليّة تشترك فيها اللّغة بمستوياتها النّحويّة والصّرفيّة، والذّات المؤوّلة كمستعمل لهذه اللّغة المستقاة من الأوضاع الاجتماعيّة و التّاريخيّة، وشلايرماخار حاول التأسيس لبرنامج شمولي يجمع بين قصديّة المؤلّف وما يحيط به من متغيرات تؤثر على اللغة " فالميزة النّسقيّة والنّظاميّة لهذا البرنامج التّأويلي تتحدّد بالبنية التّاليّة... وهي الفهم والخطاب واللّغة والذّات المتكلّمة ليبسط تضمّناتها النّوعيّة **Ses Implications Spécifiques** وهو بذلك تجاوز خطأ النظريات التّأويليّة السّابقة في أنّها تفتقر إلى مبادئ عامّة "[3] وجملة ما أسّس عليه شلايرماخار تأويليّته، سيكون دعامة يستمرّ عليه الجهد التّأويليّ من بعده.

1- بول ريكور: من النّص إلى الفعل..أبحاث التّأويل، تر: حسن بورقيّة ،حسن برّادة، عين للدّراسات الإنسانيّة، القاهرة، ط1، 2001،ص: 58.

2- تشير عبارة الفلسفة التأمليّة إلى المذهب الما بعد الكانطي **Néo-Kantisme Français** الذي أسّسه لاشوليي **Lachelier** ولانيو **Lagneau** في أواخر القرن التاسع عشر، و التي تشير إلى أنّه لا وجود إلاّ للظّواهر وأنّ الشّيء بذاته ليس إلاّ لفظ التّأويل..هي لفظة الانعكاس على الذات حسب معنى لفظة **Réflexion**/ يُنظر :نبيهة قارة: الفلسفة والتأويل، دار الطّليعة،بيروت، لبنان ، ط1، كانون الثاني،2003 ص:19.

3- المرجع نفسه، ص: 44.

2.2.1–وليام ديلثي Dilthey Willem (1833–1911):

حاول ديلثي تأسيس خطاب للفهم من خلال إيجاد تشابه بين منهج العلوم الطّبيعيّة ومنهج العلوم الإنسانيّة وذلك نتيجة العوز الّذي تشكوه العلوم الإنسانيّة، فالخطاب العلمي عند ديلثي منوط بمستويين: مستوى له علاقة بالشّرح وآخر متعلّق بالفهم، وهذان المستويان سيغيّران من كيفية استقبال النصوص فهي" اللّحظة الّتي تمّ فيها تعديل القبض على المعاني بتغيير نظام الإشارة المنظور الموضوع للرّؤية والتّمثّل ثمّ تبديل أرضيّة استقبال لغة النّصوص الّتي بموجبها يتعامل مع اللّغة...إنّها اللّحظة الّتي وضع فيها الفهم أمام النّص "[1] ومنهج الفهم عند ديلثي يتطلب الوقوف على عدة مبادئ، الكليّة، الانسجام، البنية، الزمنيّة ومبدأ الدلالة وهذه العناصر المتكاملة هي الّتي وضعت حدودا بين العلوم الإنسانيّة والعلوم الطّبيعيّة كما حُدّد الفهم كمنهج للعلوم الأولى بينما يُعدّ التّفسير منهج العلوم الثّانية، أي الطبيعيّة. مع أنّ للتّجربة الإنسانيّة خصوصيّتها الّتي لا يمكن أن تُطبّق عليها عناصر التّجربة العلميّة الأمر الّذي يجعل الهرمينوطيقا تقع مجدّدا أمام مشكلة المنهج.

3.2.1–مارتن هيدغر Martin Heidegger(1889 –1976):

أضاف مارتن هيدغرأبعادا جديدة للنّشاط التّأويلي، إذ اعتبر الوجود بحدّ ذاته عمليّة تأويليّة، فعبر اللّغة تتحدّد ماهية الإنسان ووجوده فهي مسكنه، وفي هذا يكون هيدغر قد تجاوز التّصنيف الطّبيعي أو الإنساني " وشيّد فلسفة لغويّة تقوم على معجميّة التّرك التّخلّي، ولا تنتمي لا إلى الألسنيّة ولا إلى التّحليل اللّغوي ولا إلى الفينومينولوجي ولا حتّى إلى التّحليل الوجودي المبيّن في الوجود والزّمن"[2] إنّ رؤية هيدغر تتقدّم في صيغة شموليّة موحّدة، واضعة فهم

1– عمارة ناصر: اللّغة والتّأويل –مقاربات في الهرمينوطيقا الغربية والتّأويل العربي الإسلامي – منشورات الاختلاف، الجزائر/ الدار العربيّة للعلوم، ناشرون،لبنان، ط1، 1428هـ–2007 م،ص: 70.

2–زواوي بغورة: الفلسفة واللّغة، ص: 115.

اللّغة من أوّل مراحلها وفهم الذّات بعد ذلك كونها منتج لتلك اللّغة. فالتّأويل مع هيدغر رسم نفسه عبر هدف وجودي أكثر منه معرفي، أي فهم الكينونة في العالم.

4.2.1-هانز جورج غادامير Hans Georg Gadamer (1900 –2002) :

في مرحلتها المتطوّرة فتحت الهرمينوطيقا التّأويل على جميع النّصوص وتجاوزت تلك المرحلة التي ربطت بها التّأويل بالكتاب المقدّس ليصبح العالم موضوعا للتّأويل ومرتهنا باللّغة، وحدّد هذا هانز جورج غادامير ليجدد الوعي الكلّي الّذي يتضمّن الحاضر والماضي والمستقبل)عبر تأويليّة شموليّة **Hérméneutique Universelle** " إنّ اللّغة في الأصل إنسانيّة يعني في الوقت نفسه أنّ وجود الإنسان في العالم هو وجود لغوي أساسا وسوف يتعيّن علينا أن نبحث في العلاقة بين اللغة والعالم من أجل أن نحقّق أُفُقا ملائما لحقيقة أنّ الخبرة التّأويليّة لغويّة من حيث طبيعتها "[1] فغادامير يحاول إيجاد منطق من خلاله يتمّ التّحاور بين جميع الموجودات وهذا لا تتيحه إلاّ اللّغة سواء في اللّغة الواحدة أم في اللّغة المترجمة الّتي نحتاج فيها إلى وسيط حتّى تتمّ العمليّة التّأويليّة فعبر اللّغة – المنطوقة أو الشّفويّة -يتمّ الفهم، الذي هو فهم التّعبير **la comprehension de l'expression** ودور المفسر في التّأويل هو منتج للفهم من واقع خاص، كما وضّح في كتابه "الحقيقة والمنهج" خطوطا أساسيّة تبيّن ماهية التّأويل الفلسفي والفرق بين التّفسير والتّأويل وعلاقتهما بالتّراث وقد حاول غادامير السّير على نهج هيدجر في ربط التّأويل بطابعه الأنطولوجي[2]**Anthologie** واسترجاع مكانة العلوم الإنسانيّة الّتي حاولت التّأويليّة الغربية قبله إيجاد منهج خاصّ لها بقوله "...أعتقد أنّ مشكل الهرمينوطيقا لا ينحصر في المشكل المنهجي للعلوم الإنسانيّة ولا ينجم عن المناقشات الحاليّة

1- هانز جورج غادامير: الحقيقة والمنهج – خطوط أساسيّة لتأويليّة فلسفيّة- تر:حسن ناظم وعلي حاكم، راجعه: جورج كتورة، الجماهيريّة اللّيبيّة، طرابلس،دار أويا للطّباعة والنّشر، ط1، 2007: ص: 576.

2- أحد بحوث الفلسفة الرئيسية الثلاث، وهو يشمل النّظر في الوجود بإطلاق مجردا من كلّ تعيين أو تحديد، وهو عند أرسطو علم الموجود بما هو موجود، وبهذا سُمي بمبحث الميتافيزيقا العام، ويترك البحث في نواحيه المختلفة للعلوم الطبيعية والرياضية والإنسانية/ مجمع اللغة العربية: المعجم الفلسفي، ص: 26.

حول الطّرق والأساليب العلميّة في التّفكير والتّفلسف وإنّما هو مشكل إنساني ينصبّ حول قدرات الوجود الإنساني"[1]، فاللّغة لا تنفكّ عن فرض ميزتها في جميع العلوم وأمام كلّ ما تلقي به التّأثيرات المذهبيّة والمؤسّساتيّة وحتى التراثية في ذات المؤوّل فإنّه يتعيّن علينا الوقوف موقف الوسط فلا نلغي سلطة تأثيراتها تماما ولا نذعن لها كمستجيب أصم فالصلة بين الواقع والذات هي أولى طرق للفهم جعل غادامير للتّأويل صلة وثيقة بالتّراث باعتباره قاعدة تستخرج منها أسس الفهم لأنّ التّاريخ يعيش وفق ما يلقيه من تأثير على ذواتنا، إنّه المرجعيّة وبواسطة ما يلقيه من تأثير تقوى سلطته فالفهم والنّص والوعي المسبق هي تأسيسات ممتدّة ومنصهرة في حاضرنا وهذه تأويليّة تجعله يرفع بالتّأويل إلى مستوى العالميّة والشّموليّة عبر ما ينتهجه من ثنائيّات اللّغة والتّراث.

5.2.1–بول ريكور Paul Ricœur (20ماي 2005):

عبر المراحل المختلفة الّذي شهدتها التّيّارات التّأويليّة وعبر ما أسّست له البنيويّة لنظام اللّغة حاول يجمع بين كلّ الرّوافد، من وجوديّة وتأويليّة وفلسفيّة وأسئلة المعرفة ليصغها في نظريّة تأويليّة تنحو إلى الأخذ من الفيمينولوجيا والفلسفة التأملية ومحاولا تجاوز إخفاقاتها في صياغة نظرة شموليّة للهرمينوطيقا، فقد وضع "ريكور" فروقا لاستعادة مكانة اللّغة ميّز فيها بين علم الدّلالة والسيمياء وكذلك بين الخطاب والكلام واللّسان، وذلك عوض نظرة "دي سوسير" **Ferdinand de Saussure(1913م)** للّغة " إنّ التّأسيس اللّساني للمعنى والتوجيه البياني للحقيقة، يصلان دائرتين تكادا تتناقضان، دائرة البنيويّة كعلم والهرمينوطيقا كدائرة الفكر، إذ يضع ريكور البنيوية كشرط مسبق لكلّ فهم هرمينوطيقي...ويحاول ريكور منح التأويلية وضعها

1–هانز جورج غادامير: فلسفة التّأويل – الأصول، المبادئ، الأهداف– تر: محمد شوقي الزين، منشورات الاختلاف، الجزائر/ المغرب المركز الثّقافي العربي/ الدار العربية للعلوم، بيروت، لبنان، ط2، 1427هـ–2006، ص: 135.

الأكثر شمولية "[1] وهذه الشمولية تمثّلت في استقراء التراث الفلسفي الفرنسي، حتّى يتمّ الوقوف على الفجوات التي ظهرت في المراحل التأويليّة السابقة.

رفع "ريكور" من قيمة الإستعارة والرّمز من كونهما أداتين إبلاغيتين إلى عنصرين لغويين تمثّلان فائض المعنى، أي دلالات مفتوحة وليست معاني حرفية فقط، فمشروع "ريكور" يسعى للحفاظ على هويّة التّأويل من خلال الأبعاد الموضوعيّة والذّاتيّة " فالرمز هو العنصر الذي من خلاله يتم نشر وبعث المعنى المغمور داخل كثافة وعتامة المسافة المتزايدة في التمطط بين الفهم الفاقد لمواقعه والواقع الذي يبدأ في فقد مبررات تواجده استنادا إلى التعديل المستمر لجهة الحقيقة وهدف الفكر"[2] كما أولى ريكور أهمية لفهم اللّسان من خلال توضيح القناة التي تفك رموز المعنى ويكون بهذا قد اشترك مع المؤولين السابقين له مثل غادامير من جهة ربط قضايا التأويل باللسان واللغة و فهم الخطاب الكتابي و الشفهي.

رابعا- التّصوّف:

1- التّصوّف لغة:

إنّ البحث في الأصل اللّغوي لأصل كلمة (التّصوّف) في المعاجم العربيّة يحيلنا على بعض الكلمات ذات الاشتقاقات المختلفة الّتي تعني بعضها أنّ التّصوّف ذو صلة بالصّوف ولبسه كما ورد في لسان العرب " صوف: الصّوف للضّأن وما أشبهه؛ الجوهري: الصّوف للشّاة والصّوفة أخصّ منه. ابن سيده: الصّوف للغنم، والجمع أصواف..كبش أصوفٌ على مثال فعِلْ، وصَائِفٌ، وصَافٌ، وصَافٍ، وصوفاني، كلّ ذلك كثير الصّوف، والصّوفانة بقلة معروفة وهي زغباء قصيرة، وأخذ بصوفة رقبته، وصوفها: وهي زغبات فيها، وقيل: هي ماسال في نقرتها، التّهذيب: وتسمّى زغبات القفا صوفة القفا"[3] كما ارتبطت معاني بعض الاشتقاقات

1 – عمارة ناصر : اللغة والتأويل، ص: 77.

2 – المرجع نفسه، ص: 77.

3 – ابن منظور: لسان العرب، ج9[باب الفاء، فصل الصاد] ص: 199.

من هذا المصدر بالعبادة والزّهد" تَصَوَّفَ، تنَسّكَ أو ادّعاهُ، وآلُ صوفان كانوا يخدمون الكعبة ويتنسّكون، ولعلّ الصّوفيّة نُسِبت إليهم، تشبيها بهم في التّنسّك والتّعبّد، أو إلى الصَّفَة فيقال مكان الصّفية بقلب إحدى الفائين واوا للتّخفيف، أو إلى الصّوف الّذي هو لباس العبّاد وأهل الصّوامع..والأخير هو المشهور"[1] وورد في لسان العرب تعريفا لأصل هذه الكلمة محيلا هو الآخر إلى معنى خدمة البيت والحجيج، وقد استدلّ صاحب هذا المعجم برأي"الجوهري" و"ابن سيدة" في قوله " والصّوفية من ولي شيئا من خدمة البيت وهم الصّوفان. الجوهري: وصوفة أبو حي بن مضر وهو الغوث بن مر أدّ بن طابخة بن إلياس بن مضر، كانوا يخدمون الكعبة في الجاهلية ويجيزون الحاجّ في الجاهلية من منى، فيكونون أوّل من يدفع"[2] فالّذي نستنتجه من دلالات الأصول اللغوية لمادّة (صَوَفَ) هو العبادة، والاستقامة، والارتباط الروحي بالبيت وخدمة أهله، وهي صفات يتحلّى بها أولو الصّلاح من النّاس.

ويدلّ الفعل (صَفَا) الممدود باعتباره مشتملا على أحد الحروف الأصليّة للتّصوّف، على معنى الصّفاء الّذي هو ضدّ الكدر" صَفَا الشّيئ والشّراب يَصفو صفاء وصَفْوًا، وصَفْوُهُ وصَفْوَتُهُ وصِفْوَتُهُ وصُفْوَتُهُ: ما صَفَا مِنه، وصَفْوَةُ كلّ شيئ: خالصه من صفوة المال وصَفْوة الإخاء، الصِّفوة بالكسر خيار الشّيئ وخلاصته، ما صفا منه، والصّفاء مصدر الشّيئ الصّافي واستصفيت الشّيئ إذا استخلصته، ومن قرأ **فَاذْكُرُوا اسْمَ اللهِ عَلَيْهَا صَوَافِي** بالياء فتفسيره أنها خالصة لله تعالى، ومنه قيل للضّياع الّتي يستخلصها السّلطان لخاصّته الصَوَافِيَ، والاصطفاء، الاختيار افتعال من الصّفوة، ومنه قول النبي ﷺ صفوة الله من خلقه، ومصطفاه، وصفيّ الإنسان: أخوه الّذي يصافيه الإخاء، وأصفيته الودّ: أخلصته وصافيته"[3] فالفعل (صفا) وما يتفرّع عنه من اشتقاقات يحيل إلى معنى الصّفوة التي هي زَبد كلّ شيئ، وإلى الودّ والمحبّة الّتي لا

1 – السيد محمد مرتضى الحسني الزبيدي: تاج العروس من جواهر القاموس، ج24،[باب الفاء، فصل الصاد]، ص:42.

2 – ابن منظور: لسان العرب، ج9[باب الفاء، فصل الصاد]، ص: 200.

3 – المصدر نفسه، ج14[باب الواو والياء من المعتل، فصل الصاد] ص: 462، 463.

يشوبهما زيغ، ولعلّ هذا المنطلق هو الّذي حدّد فلسفة الصّوفيّة في بناء مذهبهم على الحبّ الخالص لله ولخلقه.

لقد استدلّت بعض الموسوعات في تعريفها للتصوّف على بعض التّعريفات اللّغويّة التي تعلّق جزء منها بالتّصفية و الصّفاء"، جاء في توضيح المذاهب: أمّا التّصوّف في اللّغة فهو ارتداء الصّوف وهو من أثر ارتداء الزّهد في الدّنيا وترك التّنعّم...وقيل هو مأخوذ من الصّفاء وهو محمود في كل لسان وضدّه الكدورة وهو مذموم في كلّ لسان، وقد اشتقّ ذلك الاسم من الصّفاء حتّى صار غالبا على رجال هذه الطّائفة"[1] بينما يستدلّ "ابن عجيبة" (ت 1224هـ) على أنّ اشتقاق التّصوّف من لبس الصّوف في قوله:" أليق لغة وأظهر نسبة، لأنّ لباس الصّوف حكم ظاهر على الظّاهر ونسبتهم إلى غيره أمر باطن، والحكم بالظّاهر أوفق وأقرب"[2] وهذا التّعدّد في المفاهيم هو اتّفاق على معان واضحة فهو نسبة إلى لبس الصّوف زهدا وابتعادا عن تكلّف العيش، وإلى الصّفاء، والودّ الذي هما خالص المحبّة، وأيضا إلى الاصطفاء والاختيار.

2-التصوّف اصطلاحا:

استمدّ مصطلح التصوّف بعض المعاني الّتي أقرّتها المعاجم اللّغويّة وسار على نهجها إذ أكّد نسبة تلك الدّلالات اللّغوية إلى هذا المصطلح، بل إنّ في تعدّدها تعدد مشاربه كما قال "زرّوق الفاسي البرنسي"(ت899هـ) في القاعدة السابعة من كتابه قواعد التّصوّف "الاشتقاق قاضٍ بملاحظة معنى المشتق منه، فمدلول المشتقّ مستشعر من لفظه، فإن تعدّد تعدّد الشّعور، ثمّ إن أمكن الجمع فمن الجميع.. ولقد كثُرت الأقوال في اشتقاق التّصوّف، وأمسى ذلك بالحقيقة خمس: **أوّلها**: قول من قال" الصّوفة" لأنّه مع الله كالصّوفة المطروحة لا تدبير لها، **الثّاني**: أنّه

1 - محمد علي التّهانوي: موسوعة كشاف مصطلحات العلوم والفنون، ج1، ص:457.

2 -ابن عجيبة(ت:1224هـ): معراج التّشوّف إلى حقائق التّصوّف، ويليه كتاب: كشف النّقاب عن سرّ لبّ الألباب،تح: عبد المجيد الخيالي، المركز الثقافي العربي، الدّار البيضاء،(د.ط.ت.ش)، ص:25،26 .

من "صوفة القفا" للينها، فالصّوفي هيّن ليّن، **الثّالث**: أنّه من "الصِّفة" إذ جملته الاتّصاف بالمحامد وترك الأوصاف المذمومة، **الرّابع**: أنّه من الصّفاء، **الخامس**: أنّه منقول من الصّفة لأنّ صاحبه تابع لأهلها، فيما أثبت الله لهم من الوصف حيث قال: ﴿ **وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُم بِالْغَدَوٰةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُۥ وَلَا تَعْدُ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ تُرِيدُ زِينَةَ الْحَيَوٰةِ الدُّنْيَا وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُۥ عَن ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَيٰهُ وَكَانَ أَمْرُهُۥ فُرُطًا**﴾[سورة الكهف، الآية:28]"[1] فمنزع الأخلاق والتحقّق بمرتبة الإحسان هما أوّل ما يتحقّق بهما التّصوّف وينبني عليه منهجه في المعرفة.

على ذكر صلة التّصوّف بالأخلاق، نجد أنّ من أمّات الكتب الصّوفيّة الأولى الّتي تكلّمت عن التّصوّف قد نفت عنه ما نُسب إليه من أقوال القائلين بخروج أهل هذا المذهب عن جادّة الصّواب، واللّجوء إلى الزّندقة وبدع الأفعال، ومن هذه الكتب(اللّمع) لـ"أبي نصر السرّاج الطّوسي"(ت:378هـ)، إذ جعل الصّوفيّة من صفوة النّاس ومنزلتهم كمنزلة باقي العلماء في قوله:" وعندي والله أعلم أنّ أولي العلم القائمين بالقسط الّذين هم ورثة الأنبياء المتّقين وعباده الصّالحين، هم ثلاثة أصناف: أصحاب الحديث، والفقهاء، والصّوفيّة، فهؤلاء هم ورثة الأنبياء"[2] وفي التصوّر نفسه وضع "الكلاباذي"(ت: 380 هـ) أهل التّصوّف في مقام رفيع لما يتحلّون به من صفات يتميّزون بها عن غيرهم، وذلك بسبب صفاء رؤيتهم وسريرتهم " قالت طائفة إنّما سميّت الصّوفيّة صوفيّة لصفاء أسرارها ونقاء آثارها، وقال بشر بن الحارث:

---

1 – أبو العباس أحمد بن محمد بن عيسى زروق الفاسي البُرنسي(899هـ): قواعد التّصوّف، تح: عبد المجيد خيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط2، 2005، ص: 24.

2- أبو نصر السرّاج الطّوسي: اللمع، حقّقه وقدّم له وخرّج أحاديثه: عبد الحليم محمود، طه عبد الباقي سرور، دار الكتاب الحديثة، مصر، مكتبة المدني ببغداد(د.ط) 1380هـ- 1960م. ص:22.

الصّوفي من صفا قلبه لله، وقال بعضهم: الصّوفي من صفت لله معاملته، فصفت له من الله عزّ وجلّ كرامته. وقال قوم إنّما سمّوا الصّوفيّة لأنّهم في الصفّ الأوّل بين يدي الله عزّ وجل بارتفاع هممهم إليه، وإقبالهم بقلوبهم عليه ووقوفهم بسرائرهم بين يديه، وقال قوم إنّما سمّوا الصّوفيّة لقرب أوصافهم من أوصاف أهل الصّفة الّذين كانوا على عهد الرّسول ﷺ، وقال قوم: إنّما سمّوا الصّوفيّة للبسهم الصّوف"[1] لكن المستقرئ لهذا التعريف يلحظ بجلاء سمة التشابه بين هذه الاختلافات والمشتركة في الصّفاء والنّقاء.

غير بعيد عن ارتباط التّصوّف بالأخلاق نجد الشريف الجُرجاني (ت 740هـ) صاحب التعريفات قد جعله من متممات النّفس البشرية في رحلتها إلى الكمال" التّصوّف الوقوف مع الآداب الشّرعيّة ظاهرا فيرى حكمها من الظّاهر في الباطن، وباطنا فيرى حكمها من الباطن في الظّاهر، فيحصل للمتأدّب بالحكمين كمال، والتّصوّف كلّه جدّ فلا يخلطوه بشيئ من الهزل، وقيل تصفية القلب عن موافقة البريّة ومفارقة الأخلاق الطبيعيّة ومجانبّة الدعاوى النّفسانيّة ومنازلة الصفات الروحانية والتعلق بعلوم الحقيقة"[2] وهذا يعني صلة هذا العلم بالثقافة الإسلاميّة وعدم اعتباره دخيلا عليها.

لم يدرج الموسوعيّون المتأخّرون أمثال "عبد الرحمن بن خلدون" (ت808هـ) مصطلح التّصوّف ضمن العلوم الأصليّة القديمة في الثّقافة الإسلاميّة، بل اعتبره جديدا حادثا فيها" هذا العلم من العلوم الشرعية الحادثة في الملّة، وأصله أنّ طريقة هؤلاء القوم لم تزل عند سلف الأمّة وكبارها من الصحابة والتابعين ومن بعدهم، طريقة الحقّ والهداية، وأصلها العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى، والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور

1- أبو بكر محمد بن إسحاق البخاري الكلاباذي (ت: 380 هـ-990م): التّعرّف لمذهب أهل التّصوّف، نشر وتصحيح: آثر آربري، مطبعة الخانجي، مصر، (د.ط) 1352هـ، 1933م، ص: 5 .

2 - الشريف بن علي بن محمد الجرجاني: التعريفات، مصر، المطبعة الخيرية(د.ط) 1306هـ، ص :28.

من لذّة ومال وجاه"[1] والزّهد قد عرف عند الصّحابة والتّابعين فكثيرا ما نقل عنهم إعراضهم عن اللّذات والإقبال على الطّاعات، وعلى كلّ فهما كان اختلاف التّصوّر حول الأصل الذي نبع منه هذا العلم الشّريف، يبقى للصّوفي المجال الرّحب الّذي يجعل من خلاله هذا العلم معتدلا بعيدا عن الرّمزيّة والتأويل المفرطين.

أمام اتّفاق جلّ اللّغويين والموسوعيين من العرب والمسلمين على نسبة التّصوّف إلى الأخلاق، وصفاء المحبّة والود، وخدمة أهل البيت، والتّنسّك، نجد اختلاف تصوّر بعض المستشرقين مثل " ماسينيون لويس "Massignon Louis(ت1962) حول مفهوم التّصوّف إذ ينفي عليه معظم التّعريفات الّتي أطلقت عليه " التّصوّف مصدر الفعل الخماسي المصوغ من"صوف" للدّلالة على لبس الصّوف، ومن ثمّ كان المتجرّد لحياة الصّوفية يسمّى في الإسلام صوفيّا، وينبغي رفض ماعدا ذلك من الأقوال الّتي قال بها القدماء والمحدثون في أصل الكلمة..وقد استعمل هذا اللّفظ المطاوع منذ القرن الثّامن الميلادي للتّورية مع كلمة صوفي بمعنى المتنسّك لابس الصّوف، ومع الكلمة اليونانية **سوفوس** التي حاولوا فيها المحال بالمعادلة بين"**ثيوسوفيا**" **Théosophie** و"تصوّف"[2]، وينسبه في مواضع مختلفة في كتابه إلى أصول شيعيّة، وكلامية، أي أنّ التصوّف في نظره كان نتيجة وضع اجتماعي وفكريّ خاص، وليس إلى وازع أخلاقي تعزّزه الرّهبنة، وكاستنتاج لما مرّ بنا من سيرورة مفهوم التّصوّف بين التّحديدين اللّغوي والاصطلاحي، نجد اختلافا وتعدّدا قد أثرى مضامينه، وجعله يضاهي مرتبة العلوم المختلفة قيمة وأهميّة.

1- عبد الرحمن بن خلدون : المقدمة، تح:محمد الاسكندراني، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، (د.ط) 2012،ص: 432.

2- ماسينيون، مصطفى عبد الرازق: التصوّف، تر:إبراهيم خورشيد، عبد الحميد يونس، حسن عثمان، دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة، بيروت، لبنان، ط1، 1984، ص:26.

3-مراحل التصوّف:

لقد مرّ مصطلح التّصوّف في مساره المعرفي بمراحل متباينة عكست طبيعة الفترة الزّمنيّة التي حمّلت المصطلح ثقافة ذلك العصر ونمط تفكيره، و يمكن أن نميّز في تاريخ المصطلح أربع مراحل مهمّة: المرحلة الأولى وهي مرحلة الظّهور والنّشوء وفيها كان المصطلح الصّوفي محصور المعاني والأغراض، يدور حول الزّهد والحبّ والمجاهدة والسّلوك...المرحلة الثّانية تحقّق فيها نضج المصطلح وتطرّقت مصطلحاته وأغراضه ومعانيه لمجالات فلسفيّة وكشفيّة فتبلور الشّطح وما حمله من وجد فاض به اللّسان وعبّر عن آفاق ومشاعر بالألفاظ..المرحلة الثّالثة اكتمل فيها زاد المصطلح نسبيّا وقد زاده ابن عربي وأغناه، المرحلة الرّابعة: تتّسم هذه المرحلة بجفاف الإبداع في الاصطلاح نسبيّا وتكرار ما سبق شرحه، وتعتمد هذه المرحلة على استحداث مصطلحات بالطّرق والفرق وتسميتها[1]، ولا يخفى أيضا أنّه مع كلّ مرحلة كان كانت تظهر مصطلحات جديدة تعبّر عن خصوصيّاتها، فقد عرفت القرون الأولى مصطلحات الزّهد والصّفاء، أمّا القرن الثّاني فقد كان شاهدا على استقرار هذا العلم مثل: العرفان، التّزكية، ومع عهد الاستقرار الذي عُرف مع "ابن عربي"(ت683هـ) تطوّرت مصطلحات هذا العلم، واتّخذ ملامح أخرى أسّست له، بل وزادت من شهرته .

4-موضوعات التّصوّف:

لقد تحددت موضوعات علم التصوف منذ فترة ظهوره إلى الوقت الحالي وفق ما يتماشى وطبيعة هذا العلم القائم على الجانب الروحاني بالدّرجة الأولى، كما كان للتّعدد الاصطلاحي الذي رافق هذا العلم دور في تحديد مواضيعه التي تجلت عموما في التّوحيد والزهد والصّفاء وأحوال النّفس، وكذلك المعرفة وحقيقة الوجود، كما اصطبغت القراءة الصوفية بطابع الرّمز والاستعارة والتأويل، لأنّها لغة تتسامى عن الوجود العادي، فالنّص الديني من المنظور الصّوفي

1- ينظر: رفيق العجم: موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، ناشرون، بيروت، لبنان، ط1، 1999م، ص: 13،14،15.

هو نص مشفّر نشأ عن حالة خاصة تتميّز بالتجلّي والمكاشفة تتجاوز معانيها المعجم اللّغوي المتداول، وعلى كلّ يمكن إحصاء هذه المواضيع في الزّهد **وهو** وثيق الصلة بالتصوف وهو " التّرك والإعراض عن المزهود فيه، وبدايته التّرك والإعراض وتمكّنه الإستئناس بتركه، ونهايته دوام نسيانه حتى لا يخطر بالبال، ونهايته العظمى احتقار الزّهد والمزهود فيه فلا يرى الزّاهد شيئا ولا يلتفت إليه"[1] وتكمن العلاقة بين الزّهد والتّصوّف في حالة التخلي عن الدنيا وملذاتها والتّرقّي في سلم الكمال الّذي يفتح عوالما لصفاء النفس. وتّعدّ التّوبة والمراقبة ودوام الذكر وعلاج أمراض القلوب مثل الحسد والكبر والغرور من أساسيّات هذا العلم الذي يربّي السّالك ويوصله إلى برّ المعرفة، كما شكّلت موضوعات الجمال والحبّ الإلهي والمرأة والخمر النّواة الأساس للتّصوّف، إذ نكاد لا نجد أيّ صوفي إلاّ وخاض في المواضيع المذكورة مضيفا عليها ميزة الرّمز، وقد تبدو موضوعات مثل المرأة أو الخمر غريبة عن التّناول لما فيها من تجاوز وإفراط في ذكر المحسّنات والأوصاف الماديّة.

5-الطّرق والزّوايا الصوفية في الجزائر:

لم يبق التّصوّف حبيس الممارسة السلوكية الفردية، بل إنّ آثاره في التاريخ تبدي حركة فعالة في الجانب الاجتماعي، فقد شارك هذا الاتجاه ذو المنحى الروحي في التصدي للاستعمار في تاريخ الجزائر، إذ كان للطرق والزوايا المتعدّد دورٌ بارزٌ في محاربة الاحتلال العثماني، وأشهرها تلك التي عُرفت قبل قدوم العثمانيّين القادريّة والشّاذليّة[2] " فقد قاد شيوخ ومقدمو الطرق القادرية والرحمانية والسّنوسية والدّرقاويّة والطيبية كل الثّورات الّتي نشبت ضدّ الاستعمار الفرنسي في الجزائر وقبلها ضدّ الإسبان والبرتغال والعثمانيين وكان أتباع الطريقتين الدرقاوية

---

1 -أيمن حمدي: قاموس المصطلحات الصوفية-دراسة تراثية مع شرح اصطلاحات أهل الصفاء من كلام خاتم الأولياء، مكتبة عبده غريب، القاهرة، (د.ط) 2000، ص: 74.

2 - ينظر: صلاح مؤيد العقبي: الطرق الصوفية والزوايا بالجزائر- تاريخها ونشاطها-البصائر ،(د.بلد نشر) ، ط1، 2009م، ص: 87 .

والرّحمانية أشد عداوة للفرنسيين وأكثرهم حربا لهم"[1] وقد ظهرت معظم الزّوايا والطّرق في الأرياف ونجحت في جمع شمل الجزائريين "ولو أردنا أن نقرأ المقاومة الجزائريّة بين(1840 إلى 1848م) قراءة سياسيّة عصريّة لوجدناها قد سارت تحت قيادة أحزاب ثلاثة وهي: حزب القادرية وحزب الدّرقاويّة وحزب الرّحمانيّة، وكلها أحزاب ظهرت في الريف لا في المدن، وكلّها أحزاب تجاوزت في برنامجها الدين إلى السياسة والإخوان إلى المواطنين"[2] ولعلّ ظهور هذه الطرق والزوايا في الريف لا في المدن جعلها ناجحة أكثر، لأنّ معظم الجزائريين قد التفوا حولها ونهلوا من تعاليمها، حتّى كادت تنسب إليها نجاح المقاومة الجزائرية، وسبب هذا النجاح هو أنّ التّصوّف يعمل على نقاء السريرة وإخلاص الأعمال لله وحده، والابتعاد عن زخرف الحياة الدنيا وهو السبب الذي جعل الجزائريين وقتها يلتفّون حول المقاومة.

لقد حاول هذا المدخل البحث في أعماق المصطلحات؛التأويل، والهرمينوطيقا، والتّصوّف وتمثّلاتها في الممارسة المعرفية، فتبيّن لنا أنّ التّأويل قد اتّخذ من القرآن الكريم مصدرا للمعرفة لإحياء روح السؤال من خلال محاولة بناء أنساق معرفية ثابتة، والتّأويل هو منهج حياة، به يتجدد المعنى ويخرج من أطوار البداهة والاغتراب، إلى مرحلة الاتصال مع ثقافته، بينما كان مصطلح التّصوّف ذو تعريفات عدّة تنمّ عن الحركية في الوضع اللّغوية والاصطلاحي انعكست على ماهيته، إذ تمّ النّظر إليه بوجهات متعدّدة جعلت مشاربه ومذاهبه تتنوّع في تاريخ التّصوّف الإسلامي.

1 -المرجع السابق، ص: 50.

2 - أبو القاسم سعد الله: الحركة الوطنية في الجزائر، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1، 1992م، ج2 (1830-1900م)، ص :29،298.

الفصل الأوّل.

التّصوّف وتأويل قضاياه عند المسلمين.

أوّلا- تأويل قضايا التّصوّف عند البغداديين.

1 – التّصوّف والتّوحيد.

2– لغة التّصوّف بين انغلاق المعنى وبعد الدّلالة.

3– مصطلح الوقفة وأفق التّأويل الصوفي

4– تجربة المحبّة الإلهية.

ثانيا– تجليات التّصوف في تراث الفرس وتأويل قضاياه.

1– التّصوّف وقضايا الفلسفة.

2– الكتابة المصطلحية والتأويل الصّوفي.

3– التّصوّف وفلسفة الإشراق.

4– الكتابة الصّوفية ورمزية المعراج.

ثالثا– التّأويل في التّصوّف الأندلسي والمغربي.

1– تأثير الاتجاه الإشراقي في التّصوّف الأندلسي,

2– التّأويل الصوفي للقرآن الكريم.

3– الكشف الصوفي والتّأويل.

4– التصوّف والوحدة المطلقة.

تمهيد:

لقد انتقل مفهوم التّصوّف من وضعه المعجمي، إلى الاستعمال الّذي ينمّ عن البعد الرّوحي الذي يؤدّيه هذا المفهوم في التّأسيس للاختلاف حول كمّ من القضايا المرتكزة على ثنائية الظّاهر والباطن، وبذلك غدا مفهوم التّصوّف حاملا للفكر الفلسفي والكلامي، والمتشعّب في تفكير الثّقافات، والنّظر إلى تجلّياته العميقة في الثّقافة العربية الإسلامية، يكشف عن كمّ من القضايا تغيّرت دلالاتها بفضل التّفكير الصّوفي.

أوّلا- تأويل قضايا التّصوّف عند البغداديين:

1 – التّصوّف والتّوحيد:

تعدّ مدرسة بغداد أهمّ محطّة تشكّل فيها التّصوّف واتّضحت معالمه، وتبيّن موضوعات التّصوّف الّتي تجلّى فيها التّأويل تعدّد الرّوافد الّتي نظر الصّوفي من خلالها بعين الباطن انطلاقا من الظّاهر، لذلك فإنّ مبادئ هذه المدرسة الصّوفية ارتكزت حول نقطتين هامتين هما:"1- التّوحيد بمعناه الكلامي والصّوفي، ووما يتّصل بذلك من مسائل المعرفة بالله والمحبة الإلهية والفناء بالله والبقاء به2- النّفس وآفاتها، والأحوال والمقامات الصوفية، كالوجد والشوق والقرب والأنس والغيبة والحضور والإيثار والذكر والتوبة ورؤية الله في الدنيا والآخرة"[1] فهذه مرحلة تكشف عن مرحلة مهمّة من مراحل نضج العقل التّأويلي الصّوفي الذي خطت فيه العلوم العقلّية مثل الفلسفة وعلم الكلام مراحل مهمّة. تشكّلت في التّراث الصّوفي البغدادي قضايا تجاوزت لغتها اللّغة العاديّة إلى اللّغة الرّمزيّة الإشاريّة،كما اختلفت مواضيع التّصوّف بحسب التّجربة الخاصّة، إذ تمثّلت في مواضيع التّوحيد، ووحدة الوجود، والحبّ الإلهي، وتميّز التّأويل الصّوفي بالملمح الذّوقي الّذي لا يفسّره إلا الذّوق الشّخصي.

1- أبو العلا عفيفي: التّصوف، الثّورة الرّوحية في الإسلام، دار أقلام العربية، القاهرة، ط1، 2017، 2018، ص: 101.

لقد مثّل "الجنيد البغدادي"[1] (ت298هـ/911م) بداية الوعي الصّوفي السنّي المبني على الاعتدال والتّوسّط والتّوفيق بين الحقيقة والشّريعة[2]، ففي كتابه إلى" عمرو بن عثمان المكّي" يوضّح مذاهب التأويل الّتي انتشرت في زمانه، وقد شابها كثير من الزّيغ فقال مبيّنا إيّاه: " وهم في ذلك على معاني مختلفة: فمتأوّل متين الأغماض والأعراض فيما استكنّ في خفايا نفسه فمضى فيما عليه منه والعلم بنكته ولا يتركه في كثير من الأوقات ويستتر عليه في بعض أوقاته، ومتأوّل قصد الصحّة والتّحقيق فيما تأوّله ولحقه في ذلك الميل من حيث لم يستدركه، وانطوى عليه ما عليه فيما قصد له، وكان عنده الّذي عمد له وتأوّله أولى به من غيره فمضى على ذلك"[3] وهو يتبيّن هنا منازع التأويل لدى المؤوّل وانتقاله في مراتب دلالة الألفاظ والعبارات حتّى لا يغلب عليه الميل فيما ينوي تأويله.

استحدث منهج التّأويل في التّصوّف الذّي كان "الجنيد" أحد أئمّته المجدّدين، بل وواضع أسس بناء المعرفة فيه، خاصية التّأسيس لعلم الباطن، والنّزوع إلى ربطه بما يتعلّق بالوجدان " صارت المعرفة على يد الجنيد ذات طبيعة متجذرة في الباطن ويمكن أن ندرجها ضمن العرفان الإسلامي الذي يربط كل معرفة بسلطة روحية خارجة عن سلطة الوعي

1- "كان مولانا الجنيد يقول:" وإذا أراد الله بالمريد خيرا أوقعه إلى الصوفية، وكان يقول التصوّف ان تكون مع الله تعالى بلا علاقة، وتارة يقول هو عنوة لا صلح فيها، وتارة يقول هم أهل البيت لا يدخل معهم غيرهم، وكان رضي الله عنه يقول إذا رأيت الصوفي يعبأ بظاهره فاعلم انّ باطنه خراب"/ عبد الوهاب الشعراني: الطبقات الكبرى المسمى لواقح الأنوار القدسية في مناقب العلماء والصوفية، تح: عبد الرحيم السايح، توفيق علي وهبة، مكتبة الثقافة العربية، القاهرة، ط 1،2005 ، ج1، ص:155.

2- إنّ التوحيد الذي كان ركيزة مهمة من ركائز التصوف يتأسس على الشمولية " أمّا النّقطة الأساسية في مذهب الجنيد، فتظهر من عقيدة التوحيد باعتبارها أساس تجربة الاتحاد الصوفي، وليس من شكّ من أنّ الجنيد قد احتضن هذه المسألة في كل شمولها، فالتوحيد بالنسبة إليه ليس برهنة(تبيانا) لوحدة الموجود الإلهي بواسطة حجج عقلية كما يفعل ذلك لاهتيو الكلام وحسب، وإنما هو عيش لوحدة الله المتعالية نفسها"/ هنري كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية، تر:نصير مروة، حسن قبيس، مرا: الأمير عارف تامر، الإمام موسى الصدر، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، لبنان، ط2، 1998م، ص: 292.

3- أبو القاسم الجنيد: رسائل الجنيد، تح: علي حسن عبد القادر، دار الكتب المصرية، القاهرة، مصر، ص12.

والعقل"[1]ومنهج هذه المعرفة أثر على مضامين التّصوّف ومصطلحاته فأصبح يعرف باسم التّوحيد، والسرّ، والعرفان.

يُعتبر كتاب "الجنيد" "السرّ في أنفاس الصّوفيّة" مرجعا تجلّت فيه الرّمزيّة المعبّرة عن أحوال المتصوّف ومقاماته، وإلى جانب أقواله وتعريفه لهذه المقامات والأحوال، فإنّه يعرض آراء المتصوّفة من المدرسة الصّوفيّة البغداديّة دون أن يكون هناك تناقض بين أقوالهم وأقواله، وأهمّ مايمكن الوقوف عليه هو تأويلية العنوان ذاته المتضمّن ظاهرا عبارة "أنفاس الصّوفيّة" الّتي تتجاوز في معناها الثّاني الحركة الطّبيعيّة الّتي يقوم بها الإنسان إلى دلالتها المجازيّة، فأنفاس الصّوفيّة هي مجمل المقامات والأحوال والأعمال الّتي صدّقها اليقين وتهدف إلى التّصفية، كما توحي دلالة الأنفاس إلى التجدّد والملازمة، فقد ورد في القرآن الكريم كلمة"تَنَفَّسَ" في قوله تعالى﴿**والصُّبْحِ إِذَا تَنَفَّسَ**﴾ [سورة التّكوير، الآية18] حاملة لمعنى مجازي، إذ وجد المفسّرون في معناها استعارات ودلالات متفرّقة منها: " ثمّ في كيفيّة المجاز قولان؛ أحدهما أنّه إذا أقبل الصّبح أقبل بإقباله روح ونسيم فجعل ذلك نفسا له على المجاز، والثاني أنّه شبّه اللّيل المظلم المكروب المحزون الّذي جلس بحيث لا يتحرّك واجتمع الحزن في قلبه، فإذا تنفّس وجد راحة، فههنا لما طلع الصّبح فكأنّه تخلّص من ذلك الحزن، فعبّر عنه بالتّنفّس وهو استعارة لطيفة"[2] فمصطلح النّفس وما تبعه من اشتقاقات في الوضع الصّوفي لا يدلّ إلاّ على إرادة المريد وعقيدته الصّحيحة تجاه ما يفعل.

1- محمد خطّاب: التجربة الجمالية في العرفان الصوفي عند محي الدين بن عربي، رسالة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في الأدب العربي، إشراف الأستاذ: محمد عبّاسة، جامعة عبد الحميد بن باديس، كلية الآداب و الفنون ، قسم اللغة العربية و آدابها، ص:15.

2- فخر الدين الرازي: تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب، لبنان بيروت دار الفكر، ط1، 1401هـ-1981م، ج31، ص:74.

يتجاوز معنى مجاز النّفس عند "الجنيد" دلالته على الكلمة الّتي تؤدّي بفضل قوّتها وصدقها إلى التّجلّي والكشف كما تقدّم في قوله " نفس يخرج بالإضطرار يخرق الحجب والذّنوب الّتي بين العبد وربّه، فإذا نظر صاحبه بعين القلب إلى ربّه يجد ربّه رؤوفا رحيما، فإذا تحقّق به فيرى الله أقرب إليه من حبل الوريد، فإذا أيقن به فيرى الله قائده وسائقه فإذا نظره ينقطع إليه ويتعلّق به فإذا عاين هذا لم يثق إلى غيره ولم ينساه، فإذا وجد هذا يعلم أنّه عبد ولله ربّ، فإذا علم هذا قام بشرط الوفاء، فإذا وفّى يظهر له مقاما، فإذا ظهر المقام اعتذر إلى سيده فيعذره، وعرض عليه التّوحيد، فإذا قبل التّوحيد يُعطى له لواء المعرفة"[1] الكلمة الصّادقة الشّاهد عليها اليقين تلغي الحجب بين العبد وربّه، فبالكلام المعبّر عنه بالنّفس عند"الجنيد" تحقّق علاقة الباطن بالظّاهر وذلك بسبب عبورها من الذّات المتكلمة إلى الذّات السامعة، ومن وضعها المتخيّل إلى المسموع.

2- لغة التّصوّف بين انغلاق المعنى وبعد الدّلالة:

مثّل "أبو منصور الحلاّج""[2](ت 309هـ) انعطافا في تاريخ التّصوّف الإسلامي وتجديدا في مستوى التّعبير الرّمزي، وقد اعتبر تصوّفه مثالا مفارقا لمن سبقه، وأوّل تلك المفارقات كانت في عمله "الطّواسين" فهو أنموذج مفعم بالغموض امتزجت فيه اللّغة مع الرّسم الهندسي، وقد أخذت دلالة العنوان معاني مختلفة لغموضها، إذ ترجمها بعض خصومه بمعنى الفصل الرّوحاني

1- أبو القاسم الجنيد: السرّ في أنفاس الصّوفيّة، تح: عبد الباري محمد داود، مرا: جودة محمد أبو اليزيد المهدي، جوامع الكلم، القاهرة (د.ط.ت.ش) ص:27.

2-" أطلقوا عليه اسم المغيث والمصطلم والمحير، وكانت له كرامات، وفي بغداد صحب الجنيد شيخ الصوفية، وكان صديقه الشبلي، وتكأكأ عليه المريدون، وكان يعظ النّاس ويلقي الشعر فيسحر الألباب حتى فُتِنوا به، وحكوا عنه الحكايات، وكانت تأخذه الجذبة فيقف في الأسواق وفي المساجد ويصيح: يا أهل الإسلام! أغيثوني، فليس يتركني ونفسي فأنس بها، وليس يأخذني من نفسي فأستريح منها وهذا دلال لا أطيقه"/ عبد المنعم الحفني: الموسوعة الصوفية، أعلام التصوف والمنكرين عليه والطرق الصوفية- دار الرشاد، القاهرة، ط1، 1412هـ،1992م ص:127،126.

أو الآية[1] بينما أوّلها البعض بعلاقتها مع فواتح السّور المتمثّلة في الحروف وأنّ "الحلاّج" استعمها كتحدّ منه خاصّة وأنّ حرفي "طس" قد وردا في سورة النّمل[2] وبذلك اتّخذت الحروف بعدا آخر فكان كل فصل في الكتاب معنون ب"طس" معيّن ويدلّ عليه، ومن بين التّأويلات لهذين الحرفين أيضا، نجد ما دلّ على معنى الطّهارة والقوّة المتحكّمة[3] وفي سرّ الحرف يقول "الحلاّج": "في القرآن علم كل شيئ، وعلم القرآن في الأحرف التي في أوائل السّور، وعلم الأحرف في لام ألف، وعلم لام ألف في الألف، وعلم الألف في النقطة، وعلم للنقطة في المعرفة الأصلية في الأزل وعلم الأزل في المشيئة، وعلم المشيئة في غيب الهو، وعلم غيب ﴿ لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞ﴾ ولا يعلمه إلاّ هو"[4] مثل: "طس الرّحمة" "طس المشيئة" و"طاسين السّراج" الدّال على الحقيقة المحمدية"، الّتي يدور عليها سر الوجود كله لما تحمّله النبيّ الكريم في نشر الرّسالة.

نجد التّأويل في الأمثلة المتقدّمة قد اتّخذ الصّفة دالّة على الموصوف كما يكون الظلّ دليلا على صاحبه، فقد رسم "الحلاّج" منهجا تسانديّا لتوضيح معنى "النّور" وذلك عند إيراده لشبكه من المفردات المساندة لمعنى النور مثل: السّراج، المصباح، وذلك وفي سرّ الحرف ودلالته يؤوّل "الحلاّج"حرف "السّين" الوارد في بعض كلمات القرآن الكريم مثل: (موسى، ياسين،) بأنّهما لوح أنوار الحقيقة[5] وهذا الإلتفات إلى تأويل الحرف كان بداية تأويل الحرف الّذي اتّخذ منه المتصوّفة علما خاصا بأسرار الحروف.

1- ينظر: كامل مصطفى الشيبي: صفحات مكثفة من تاريخ التّصوف الإسلامي، دار المناهل، بيروت، لبنان، ط1، 1418، 1997، ص: 142.

2- ينظر: شريف هزّاع شريف: المعنى والتأويل في الخطاب الصّوفي عند الحلاج، دراسة منشور على الإنترنيت، ص 16.

3- ينظر: آنا ماري شيميل: الأبعاد الصّوفية في الإسلام وتاريخ التّصوّف، تر: محمد إسماعيل السيد، رضا حامد قطب، منشورات الجمل، بغداد، ط1، 2006، ص: 477.

4- قاسم محمد عبّاس: الحلاّج الأعمال الكاملة، مكتبة الإسكندريّة،ط1، آذار، مارس، 2002، ص: 18.

5- ينظر:المصدر نفسه، ص: 18.

1.2 -الحقيقة المحمديّة رمز العرفان:

تُعتبر الذّات المحمديّة جوهر المعرفة الصّوفيّة فمنها يستلهمون أسرارهم ويزدادون فهما لآيات القرآن الكريم، وكان النّبيّ ﷺ هو جوهر هذه الحقيقة "فالحقيقة المحمدية هي أكمل مجلّى خلقي ظهر فيه الحق بل هي الإنسان الكامل بأخصّ معانيه، وإن كان كلّ موجود هو مجلّى خاصا لاسم إلهي؛ فإنّ محمدا صلى الله عليه وسلم هو مجلّى للإسم الجامع وهو الإسم الأعظم (الله) ولذلك كانت له مرتبة الجمعية المطلقة"[1] وهذه المرتبة حافلة بالأسرار التّي تفرّدت بها هذه الذّات الشّريفة.

إنّ "الحلاّج" في استلهامه لهذه الحقيقة وظّف عبارات تدلّ عليها منها ما سمّاه" طاسين السّراج" كنعت للنّبي عليه الصّلاة والسّلام فقال" طس السّراج من نور الغيب وبدا وعاد وجاوز السّراج وساد، كما تجلّى بين الأقمار، برجه في فلك الأسرار، سمّاه الحقّ أميّا لجمع همّته، وحرميّا لعظم نعمته، ومكيّا لتمكينه عند قربه، شرح صدره ورفع قدره وأوجب أمره فأظهر بدره، أضاء سراجه من معدن الكرامة"[2] فالملاحظ هو تجوّز ذكر اسم النّبيّ الكريم بألفاظ أخرى مثل: السّراج، النّور، أميّا، مكيّا، حرميّا، ومعظم هذه الكنايات تأخذ معناها من النّور الّذي نُعت به عليه الصّلاة والسّلام في كثير من آيات القرأن الكريم، كقوله تعالى﴿وَدَاعِياً إِلَى ٱللَّهِ بِإِذْنِهِۦ وَسِرَاجاً مُّنِيراً﴾ [الأحزاب: الآية 46] وللنّور دلالة وضوح الحقائق والإشراق والمصدر الباعث للحياة، فالتّأويل في هذا الوضع يعتمد على جهد القارئ الّذي يضفي عليه من معارفه

1- سعاد الحكيم: المعجم الصوفي الحكمة في حدود الكلمة، دندرة للنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1401هـ، 1981م، ص: 348.

2- قاسم محمد عبّاس: الحلاّج الأعمال الكاملة، ص: 161.

واجتهاده ليحدث التّوازن بين المعنى الأوّل(النّص) والمعنى الثّاني (المؤَّل) وهو يعرف بالتّوازي الدّلالي[1].

2.2- معنى الحقيقة و تأويلها :

الحقيقة في اصطلاح الصّوفيّة" هي عبارة عن حقيقة معقولة تجمع في ذاتها جميع ماهيات الحق والخلق المعقولة، وهي مجموع ماهيات الحضرتين الإلهيّة والكونيّة، وهي بذلك أصل العالم"[2] واتّخذ مفهومها عند "الحلاّج" بعدا يقارب دلالة النّور والإيضاح كما في الحقيقة المحمديّة، وبذلك يصبح النّور والثّبات هما هدف تصوّف" الحلاج"، يقول في طاسين الفهم:" ضوء المصباح علم الحقيقة وحرارته حقيقة الحقيقة"[3] فإدراكها لا يتأتّى دفعة واحدة وإنّما يكون عبر مراحل يتكشّف فيها اليقين، كما عبّر عن حركة العارفين واجتهادهم في الوصول إلى الحقيقة "بحركة الفراش حول المصباح إلى الصّباح" وفي هذا تجّوز لطيف برمزية المصباح الدّال على النّور المؤقّت، وهي الحقيقة الأوليّة الّتي يتلاّقاها العارف المعرّضة للتّغيير والتّوقّف وعدم الكفاية، بينما تعتبر المرحلة الثّانية في الوصول إلى الحقيقة هي المبتغاة والمعَبَّر عنها بالصّباح ذي النّور المكتمل الذي تنجلي فيه الظّلم.

ارتبط مفهوم الحقيقة برحلة المعراج التي عاشها النّبي ﷺ، فمع كلّ محطّة في هذه الرّحلة يظهر للعارف جزء من الحقيقة حتّى تكتمل في آخر مرحلة لها وهي مرحلة التّجلّي الأعظم " فكان قاب قوسين حين وصل إلى مفازة علم الحقيقة، أخبر عن السّواد، وحين وصل إلى

1-المصطلح أشار إليه" محمد بازي في التّأويلية العربية وقد شرحه في قوله" يتدخّل المؤوّل بإضافة أبعاد جديدة أو توسيعات من خلال المعنى المبني نفسه محققا نوعا من التوازي الدلالي، وهي حالات تطوير المعنى، وتبرير المعنى، وتنوير المعنى"/ محمد بازي: التّأويلية العربية- نحو نموذج تساندي في فهم النصوص والخطابات، منشورات الاختلاف، الجزائر / ناشرون، لبنان ،بيروت، ، ط1،1431هـ-2010م. ص: 151.

2- سعاد الحكيم: المعجم الصوفي-الحكمة في حدود الكلمة-ص: 345.

3- قاسم محمد عبّاس: الحلاّج الأعمال الكاملة، ص: 167.

حقيقة الحقيقة أخبر عن الفؤاد، وحين وصل إلى حقيقة الحقية ترك المراد واستسلم للجواد، وحين وصل إلى الحقّ عاد فقال" سجد لك سوادي وأمن بك فؤادي، وحين وصل إلى غاية الغايات قال: (لا أحصي ثناء عليك) وحين وصل إلى حقيقة الحقيقة قال: (أنت كما أثنيت على نفسك) جحد الهوى فلحق المنى"[1] وعليه يكون معنى الحقيقة متجدّد مع كلّ مقام عرفاني، إذ عبّر "الحلاّج" عن معناها بعد معنى المعراج بالرّمز الهندسي في طاسين "الدّائرة" بدائرة في وسطها ثلاث نقاط، لكلّ نقطة مرحلة في علم الحقيقة.

يقدّم الحلاّج تأويلات عدّة لدلالة حرف الباء وارتباطه بالحقيقة إذ يقول:" الباء باب ثاني مثل"ب" حيث الوصول وفيه التّيه، والثّالث مفاوز الحقيقة، وهي حقيقة ذلك الباب الّذي كالباء، ويقابله بابان تحت الدائرة الثانية، وهيهات من يدخل الدائرة والطّريق مسدود والطّالب مردود، نقطة الفوقاني همته، ونقطة التّحتاني رجوعه إلى أصله، ونقطة الوسطاني تحيّره"[2]، لقد ارتبط معنى حرف الباء بعمليّة الخلق والإيجاد، ولعلّ هذا المعنى تحدّد من خلال شكل حرف الباء مع نقطتها " وليس الباء وحدها هي نقطة الإنطلاق، بل مع نقطتها الّتي تحتها وهي القوّة الفاصلة بعد وحدة الألف التّامّة، ولذلك فإنّها استخدمت رمزا للنّبي أو لعليّ، كما أنّ شكل الباء(ب) يدلّ على أنّ الله عندما خلق الحروف سجدت الباء، والباء سجدت لأنّها تشير إلى عمليّة الخلق على خلاف الوحدة الإلهيّة المتمثّلة في حرف الألف، والّتي ليس من شأنها السّجود"[3]، إنّ تأويل "الحلاّج" ارتبط بتصوّر معيّن اندرج تحت رمزيّة تستعصي عن التّفسير، وهذا ما شكّل انغلاق حلقة المقصديّة في التّأويل.

1- المصدر السابق، ص: 168.

2- المصدر نفسه، ص: 175.

3- آنا ماري شيميل: الأبعاد الصّوفية في الإسلام وتاريخ التّصوّف، ص: 482.

3.2-التّصوّف ووحدة الوجود[1]:

إنّ الغموض الّذي ميّز الجانب النّثري عند "أبي منصور الحلاّج" بقي حاضرا في جانب الشّعر عنده، فقد بقيت قصائده تعجّ بالمصطلح الصّوفيّ المغلق الّذي تعجز القرائن اللّغويّة والبلاغيّة عن فكّ شفرته غالبا، وذلك لغلبة التّجريد الذّهني الّذي يقصي المدلول، بل وترمز دلالاتها أيضا إلى العمق الفلسفي الّذي ترجمته، وقد ظهر هذا في إحدى قصائده:

سَرَائِرُ سِرِّي تُرْجُمَانٌ إِلَى سِرّي * إِذَا مَا الْتَقَى سِرّي وسِرُّك فِي السِّرّ**

وَمَا أَمْرُ سِرِّ السِرِّ مِنّي، وإِنَّمَا * أهِيمُ بِسِرِّ السِرِّ مِنْهُ إِلَى سِرّي**

وَمَا أَمْرُ أَمْرَ الأَمْرُ مِنِّي وإِنَّمَا * أُمِرْتُ بِأَمْرِ الأَمْرِ لَمَّا قُضِيَ أَمْرِي**

وَمَا أَمْرُ صَبْرِ الصَّبْرِ مِنِّي وَإِنَّمَا * أُمِرْتُ بِصَبْرِ الصَّبْرِ إِذَا عَزَّنِي الصَّبْرُ**[2]

فميزة التّعدد اللّفظ ذو المعاني المختلفة تفرض على متلقّي هذا الشّعر أن يبحر في لغة القوم وعلومهم ومقاماتهم حتّى يكتشف الرّمز الّذي أضمروه في عباراتهم؛ فإذا سّلمنا أنّ مصطلح " السّرّ" قد عُرف في اصطلاح الصّوفيّة بمعاني مختلفة وكلّها اشترك في نقطة الأمر الخفيّ، فإنّه جدير بالذّكر أن نلتفت إلى المقطوعة المتقدّمة لنلاحظ كمّ التعدّد الدّلالي لمعنى السّرّ الّذي دلّ

1- إنّ أبسط تعريف يمكن أن نقدّمه في معنى وحدة الشّهود ووحدة الوجود هو:" إذا قال الصّوفيّ لا أرى شيئا غير الله، فهو في حال وحدة الشّهود، وإذا قال لا أرى شيئا إلاّ وأرى الله فيه فهو في حال وحدة الوجود، فحال وحدة الشّهود هو حال الفناء، وحال وحدة الوجود هي حال البقاء، والفناء والبقاء متلازمان، وكذلك وحدة الشّهود ووحدة الوجود، فإن كنت فانيا عن الشّيئ فإنّك لابدّ باق بغيره، وإن كنت باقيا في الشيئفأنت لا محالة فان عن سواه"/ نهاد خياطة: دراسة في التجربة الصوفيّة، دار المعرفة، دمشق، ط1، 1414هـ، 1994م، ص: 5.

2- كامل مصطفى الشيبي: شرح الديوان الحلاج، منشورات الجمل، بغداد،ط2 ،2007، ص: 272.

على سرّ الحال، وسرّ الحقيقة، وسرّ التّجلّيات[1]، وهي أحوال يشهدها الصّوفيّ توصله إلى مقام الصّبر[2] وهو مقام مكابدة ومجاهدة على محنة العلم، وعلى نار الحبّ والبعد عن ذات الله تعالى " والصّوفيّة في هذا المضمار يمتلكون قدرة عجيبة في تحويل المحن والإبتلاءات إلى نصوص مقروءة مكتنزة بالمعاني الإشاريّة ذات الدّلالات الإيجابيّة، بحيث تتحوّل المحنة إلى منحة، وفي الوقت نفسه تتاح لهم فرصة التّعبير عن إدلال الحقّ للمحبّين في مقام الصّبر إذ يفقدون صبرهم عند مطالعة أنوار الحبيب"[3]، إنّ المقطوعة الّتي سبقت تحوي الكثير من الغموض الذي يستدعي تكثيف آليات الفهم والتّفسير.

من شعر "الحلاّج" الّذي حمل معنى وحدة الوجود، ما نجده في قوله:

حَوَيْتُ بِكُلِّي كُلَّ كُلِّك يَا قُدْسِي * تَكَاشَفَتْنِي حَتَّى كَأَنَّكَ فِي نَفْسِي**

أُقَلِّبُ قَلْبِي فِي سِوَاكَ فَلاَ أَرَى * سِوَى وَحْشَتِي مِنْهُ وَأَنْتَ بِهِ أُنْسِي**

فَهَا أَنَا فِي حَبْسِ الحَيَاةِ مُمَنَّعٌ * مِنَ الأُنْسِ فَاقْبِضْنِي إِلَيْكَ مِنَ الأُنْسِ**[4]

الفعل"حَوَى" المشتق من الاحتواء الّذي تعني دلالته اللّغويّة الجمع والإلمام[5] أمّا في معناه الصّوفي

1- سرّ الحال ما يعرف به من مراد الله فيها، أمّا سرّ الحقيقة فهو مالا يفشى من حقيقة الحقّ في كلّ شيئ، وشهود التّجلّيات، هو شهود كلّ شيئ في كلّ شيئ، وذلك بانكشاف التّجلّي الأوّل للقلب، فيشهد الأحدية الجمعية بين الأسماء كلّها/ ينظر: عبد الرّزّاق الكاشاني: معجم اصطلاحات الصّوفيّة، ص: 120،121.

2- الصّبر مقام تتعدّد دلالاته عند المتصوّفة " فأفضل الصّبر، الصّبر على الله بعكوف الهمّ عليه، وصدق المراقبة بالقلب وحسم مواد الخواطر، والصّبر ينقسم إلى فرض وفضل فالفضل كالصّبر على أداء المفترضات، والصّبر عاى كتم المنح، والكرامات ورؤية العبر والآيات/ شهاب الدين السّهروردي: عوارف المعارف، تح: عبد الحليم محمود، محمود بن الشريف، دار المعارف، القاهرة(د.ط.ت.ش)، ج2، ص: 274.

3- أمين يوسف عودة: تجلّيات الشّعر الصّوفي، قراة في الأحوال والمقامات، دار هومة، الأردن، ط1، 2001، ص: 129.

4-كامل مصطفى الشيبي: شرح الديوان الحلاج، ص: 284.

5- ابن منظور: لسان العرب، ج14 [باب الياء من المعتل، فصل الحاء] ص: 208.

فهو حالة الجمع بين الذّات وخالقها وفيها ترى الموجودات لا بعين الجماد بل بعين حضور الله فيها، وهذا عين التّماهي الّذي عبّر عنه "الحلاّج" بالكل وكلّي وكلّك، وأضاف إليها مصطلح "المكاشفة"[1]، وفي معنى "الاتحاد" الّذي هو: " شهود الوجود الحقّ المطلق الّذي الكلّ به موجود بالحقّ، فيتّحد به من حيث هو كون كلّ شيئ"[2] ففي الاتّحاد تلغى المسافات وتغيب الذّات عن العلم بحالها وبحال الوجود، وهو نهاية معراج التّصوّف، وفي هذا المقام يقول "الحلاّج":

اتَّحَدَّ المَعْشُوقُ بِالعَاشِقْ * ابْتَسَمَ المَوْمُوقُ لِلْوَامِقْ**

واشْتَرَكَا الشَّكْلاَنِ فِي حَالَةٍ * فَامْتَحَقَا فِي العَالَمِ المَاحِقْ**[3]

ودلالة البيتين على الفناء من خلال الألفاظ الدّالة عليه، فالومق: الحبّ" وَمِقَهُ وَمْقًا وَمِقَةً: أحبّه، فهو وامِقٌ، وتَوَمَّقَ تَوَدَّدَ"[4] أمّا اصطلاحا:" فالمحقُ: فناء وجود العبد في ذات الله تعالى، كما أنّ المحو فناء أفعاله في فعل الحقّ، والطّمسُ فناء الصّفات في صفات الحق"[5] وعبر الشّرح اللّغوي تتبيّن مقصديّة "الحلاّج" في التّعبير عن الفناء والتّوحّد[6]، إذ ينتج عن فنائهما حصول ذات واحدة تبتعد عن العالم المحسوس ليصبح عالما مجرّدا غير متّصل بالواقع، وفي الوقوف على شعر الحلاّج نستنبط الكثير من المعاني المتوارية في استعارات ومجازات وكنايات تواضع عليها

1-" إذا أراد الله أن يحمل عن عبد ما يورده عليه كشف الحجاب عن بصيرة قلبه فأراه قربه منه فغيّبه أنس القرب عن إدراك المؤلمات ولو أنّ الحقّ سبحانه تجلّى لأهل النّار بجماله وكماله لغيّبهم ذلك عن إدراك العذاب، فالعذاب إنّما هو وجود الحجاب، والنّعيم إنّما هو بالظّهور"/ رفيق العجم:موسوعة مصطلحات التّصوّف الإسلامي، ص: 791، 792.

2- عبد الرّزّاق الكاشاني: معجم اصطلاحات الصّوفيّة، تح: عبد العال شاهين، دار المنار، القاهرة، ط1، 1413هـ، 1992م، ص: 49.

3- كامل مصطفى الشيبي: شرح الديوان الحلاج، ص: 316 .

4- مجد الدّين بن يعقوب الفيروزآبادي: القاموس المحيط ، ص: 1782.

5- الشّريف بن محمد الجرجاني: التّعريفات، [باب الجيم]، ص 89.

6- وهو الشعر الصوفي الفلسفي الذي حمل داخله بذور الرّفض، وحاول أن يتخطّى المنطلقات السّائدة بدمج الإلهي في الإنساني، أو بمحاولة أنسنة الأوّل وتأليه الثّاني/وفيق سليطين: الشعر الصّوفي بين مفهومي الانفصال والتّوحّد،(د،ط)2007م، ص: 66.

المتصوّفة، وفرضوا نظاما خاصّا لفكّ شفرتها، وقد مثّل الحلاّج فترة رئيسة في تاريخ التّصوّف البغدادي زاد من غموض العبارة وتشظّي المعنى.

3- تجربة الوقفة وأفق التّأويل الصوفي:

1.3- الوقفة والمجاز:

لقد تغيّرت اللّغة الصّوفيّة بعد محنة" أبي منصور الحلاّج" واتّسمت أفكار المتصوّفة بالتّغيّر في المنحى الدّلالي والتّركيبة اللّغويّة، إذ تغيّر نمط التّعبير من الرّمزيّة المغلقة إلى نصوص متغيّرة المضامين تبتعد كثيرا عن التّأويل الباطني، وذلك استجابة لما اقتضاه العرف السّائد في التّعبير ، وهذا التّغيّر هو الذّي عُرف في تصّوف" محمّد بن عبد الجبّار النّفري" [1](ت354هـ) بتغيير بنية النّص الصّوفي مع الإبقاء على محاوره العامّة" لابدّ من الإشارة إلى أنّ النّفري لم يكن أوّل صوفيّ استعمل دالّ الوقفة الّذي تحوّل لديه إلى مصطلح خاص، فقد سبقه الحلاّج إلى ذلك، غير أنّ "النّفري" لم يستعمل المصطلح في سياق عابر، بل عوّل عليه في وسم تجربة متفرّدة، كان اتّساعها وتشعّبها عاملين أساسيّن في إعادة بناء مفهوم الوقفة ..هذه العناية الخاصّة بمصطلح الوقفة جعلت المصطلحات الأخرى المتداولة بكثرة في خطاب الصوفية أقلّ حضورا في خطاب النّفري"[2] ولعلّه التّفرد الّذي غيّر من مستوى تلقّي الخطاب الصّوفي من حيث المعنى والمنهج.

1- من أهل القرن الرابع، وهو صاحب المواقف، نقل عنه الشيخ" محيي الدين بن عربي" وكان إماما بارعا في كلّ العلوم، ومن أقواله:" قلوب العارفين تخرج إلى العلوم بسطوات الإدراك وذلك كفرها، وهو الّذي ينهاها الله عنه"/ ينظر:عبد الوهاب الشعراني: الطّبقات الكبرى، تح: عبد الرحيم السّايح، توفيق علي وهبة، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1، 1426هـ، 200م، ص 359، وذكر ترجمته وتاريخ وفاته أيضا " حاجّي خليفة" في كشف الظّنون، دار إحياء التّراث العربي، لبنان، (د.ط.ت.ش)، ج2، ص: 1891.

2- خالد بالقاسم: الصوفيّة والفراغ-الكتابة عند النفري-المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء، المغرب/ بيروت ، لبنان، ط1، 2012، ص: 150،151.

لقد شكّلت نصوص "النّفريّ "كسرا لأفق تلقّي الخطاب الصّوفي بسبب الرّمزيّة الّتي غلّفته، وبسبب اختزاله للمتحاويرين، وخلقه لعايير جديدة لتلقّيه، إذ تظهر رحلة المعنى محتواة في الرّمز " يُعتبر سؤال المعنى عند "النّفري" وجها آخر لما يُسمّى بالتّأويل عند المتصوّفة، تجلّى من خلال عرض البدائل، وكذلك من خلال التّشكيل الخطابي الموزّع بين ظاهر ثابت، وباطن متحرّك هو ما اعتقد "النّفري" باعتباره عارفا واقفا، أنّه الحقيقة الّتي تدرك إلاّ بالبصيرة"[1] إنّ أوّل علامات الانزياح الدّلالي وبداية السؤال التّأويلي تبدأ من العنوان (المواقف والمخاطبات) كما عبر عنه " فأوقفني معناه أيقظ قابليتي لتلقّي التجلّي"[2] كما يحمل معناها على التّوقّف بين المقامين لقضاء ما بقي عليه من حقوق الأوّل، والتّهيّؤ لما يرتقي إليه بآداب الثّاني لتكون مرحلة متوسّطة بينهما[3]، وتبدأ أيضا من تأويل عناوين الوقفات، كموقف"البحر" و"العز" " ادعني ولا تسألني" " من أنت ومن أنا"، وجدير بالذّكر التّفرقة بين مصطلحي الوقوف والوقفة " تجربة الوقفة بلا منتهى. منتهاها لا حدّ له. فدال الوقفة في المسار التّأويلي يشتغل على نحو ضدّي، لأنّ مدلوله أقرب إلى العبور منه إلى الوقوف"[4] وهذا العدول عن المعنى الظّاهر هو من سيثري دلالات التّأويل، ويترجم مدى العمق والاختلاف في الثّقافة الصّوفيّة في أبعادها الأخلاقيّة، والفكريّة لدى "النّفري" التّي استطاعت أن تشكّل منطقة صمت تتطلّب حضور الكثير من آليات القراءة والتّأويل.

1- آمنة بلعلى: تحليل الخطاب الصّوفي في ضوء المناهج النقدية المعاصرة، منشورات الإختلاف، الجزائر، ط1، 2002م، ص: 161.

2- عفيف الدّين التّلمساني: شرح مواقف النّفري، تح: جمال المرزوقي، تصدير: عاطف العراقي، مكتبة المحروسة، مصر، ط1، 1997، ص: 57.

3- ينظر:عبد الرّزّاق الكاشاني: معجم اصطلاحات الصّوفيّة، ص: 79.

4- خالد بالقاسم: الصوفيّة والفراغ، ص: 152.

2.3- فلسفة الوقفة في تصوّف "النّفري":

إنّ مواقف " النّفري" وإن شكّلت منحى جديدا، إلاّ أنّها بقيت محافظة على النّسق الصّوفي الّذي لم يخل من ميزة الفلسفي مثل وحدة الوجود والفناء الّتي تجلّت في فيها، فقال في موقف " جاء وقتي" تعبيرا عن الفناء:" قد جاء وقتي وآن لي أن أكشف عن وجهي، وأُظهر سبحاتي ويتّصل نوري بالأفنية وما وراءها، وتطّلع على العيون والقلوب، وترى عدوّي يحبّني، وترى أوليائي يحكمون، ويرسلون النّار فلا ترجع، وأجمع النّاس على اليسر، فلا يفترقون، وأستخرج كنزي، فأجمع بين الشّمس والقمر"[1]وفي هذا الموقف تعبير عن أكثر من مقام، بل هو جامع لمقامات الفناء، والإتّحاد، والحلول أيضا. وفي تعبيره عن وحدة الشّهود قال "النّفريّ" " إشاراتي في الشّيئ تمحو معنى المعنى فيه وتثبته منه لا به"[2]وفي موقف " جاء وقتي" قال: "إن رأيت غيري لم ترن"[3] فدلالة الرّؤيا تتجاوز الفعل المحسوس الدّال على التّعلّق الدّنيوي إلى الفعل القلبي الذي يشتغل على معرفة ذات الله والعقيدة الصّحيحة.

تجّلت في مواقف "النّفري" وحدة الوجود والشّهود عبّر عنها بصيغ مجازيّة ومنه نتبيّن سمة التّجديد إذ تمّ "خرق أعراف اللغة من خلال توظيفها توظيفا رمزيّا مغايرا للمتداول مقصديّة ومعجما وتركيبا وتأويلا، ويمكن أن يدعى هذا الأفق الجديد: أفق الدّلالة الخفيّة المتجاوز لعلاقة القوانين والمؤسّس لتحرّرها، أو أفق اتّساع الرّؤية وضيق العبارة"[4]، كما ترجمت تجربة" الوقفة" عند "النّفري" منهج تشكّل المعرفة الذي بدأت ترسم لنفسها أفقا أكثر مغايرة، ونضجا، فهي إذ تستند على الفلسفة، فلأنّها تحاول أن تغوص بالتّصوف في أعماق الباطن، وسعيا منها إلى

1- عفيف الدّين التّلمساني: شرح مواقف النّفري ، ص: 95.

2- المصدر نفسه: ص: 93.

3- المصدر نفسه: ص: 93.

4- أحمد زايد: أدبيّة النّص الصّوفي بين الإبلاغ النّفعي والإبداع الفنّي، عالم الكتب الحديث، أربد، الأردن، ط1، 2011.، ص: 210.

إحلال التّأمّل ومجاوزة الحرف مكان النّطق" فالمعرفة نهاية ما يقال، لأنّها في حضرة الوصول إلى الله تعالى، وإليها ينتهي النّطق، والّذي ينتهي تحتها هو مبدأ النّطق، هو العلم، أمّا الواقف فلا يحويه القول، وهو وراء كلّ فوق، أي فوق ما يقال"[1]. ومع استنطاق العديد من النّصوص تتضاعف مركزيّة المعنى الّذي هو طور التّجدد في تصوّف " النّفري" من حيث الشّكل والمضمون.

4- تجربة المحبّة الإلهية:

إنّ المنطلق الأساس الذي كوّن الفكر الصّوفي هو الحب، ذلك الدّاعي الّذي ألهب قريحة الصّوفية في الإبداع والتّخييل، فهي حال لا يستقرّ على مفوم واحد، بل تغذّيه التّجربة التي يمرّ بها العارف فهي" إيثار المحبوب على جميع المصحوب، وقيل موافقة الحبيب في المشهد والمغيب، وقيل محو المحبّ بصفاته وإثبات المحبوب بذاته، وقيل مواطأة القلب لمرادات الرّب"[2]وإن كان صوفية بغداد قد تفرّدوا في خلق حقول دلاليّة ومعنويّة؛ فإنّ المشارقة بدورهم لم يتأخّروا عن الحضور بما قد يمكنه نسج تجربة إبداعيّة تغنيها الذّائقة والمعاني المتوارية خلف اللّغة، وقد كان أثر "ابن الفارض"[3](ت 632 هـ) برهانا قويّا على غلبة سطوة العشق الإلهي وتمرّده عن سطوة اللّغة الّتي استعاضت بالمجاز والأضداد والكنايات، وأيضا بأفكار التّصوّف الّتي ميّزت "ابن الفارض" عن غيره من المتصوّفة، بل ويلخّص أطوار تجربة متتابعة لمن سبقوه اكتملت ملامحها

1- أحمد سعيد المرزوقي: فلسفة التصوّف محمد بن عبد الجبار النفري، التنوير للطباعة، بيروت(د.ط.ت.ش) ص: 177.

2- أبو القاسم القشيري: الرسالة القشيرية، تعليق: القاضي زكريا بن محمد الأنصاري، جوامع الكلم، القاهرة،(د.ط.ت.ش) ص:353.

3- هو:" أبو حفص وأبو القاسم عمر بن أبي الحسن بن المرشد بن علي الصوفي المصري الأوّل بلا منازع ورأس شعراء الصّوفية من العرب كما يصفه الشيخ ماسينيون..وليست التائية الكبرى إلا ترجمة لنفسه روحيا، وهو ما يقص فيها ماعانى من الرياضات والمجاهدات والمحن والآلام، وأما الميمية فالمقصود بالمدامة فيها أنّ الخمر، المحبّة الإلهية، أصل الوجود والخلق"/ عبد المنعم الحفني: الموسوعة الصوفية، ص:312.

في تجربته، ولعلّ هذا الاتّساع منطلق على مفهوم الحبّ الّذي تحدّدت طبيعته في العرف الصّوفي، والقائم على حبّ محبوب متفرّد لا يتكرّر ولا تشمله الأوصاف، كما عُدّ مذهب الحبّ عند"ابن الفارض" جمعا لموضوعات التّصوّف على اختلافها.

لقد تخطّت المحبّة الإلهية عند"ابن الفارض" القوالب المعهودة وغدت هي الدّين الوحيد الّذي تتوقّف عنده هويّة المتصوّف كما ورد في قوله:

وَعَنْ مَذْهَبي فِي الحُبِّ مَالِي مَذْهَبٌ ** وإِنْ خِلْتُ يَوْمًا فَارَقْتُ مِلَّتِي

وَلَوْ خَطَرَتْ لِي فِي سِوَاكِ إِرَادَةٌ ** عَلَى خَاطِرِي سَهْوًا قَضَيْتُ بِرِدَّتِي[1]

هو الحبّ الخالص الّذي يمتلك على المحبّ نفسه وخواطره فلا يترك لغيرها محلاّ، وهو الحبّ نفسه الدّال على الإتّحاد والفناء والتّجلّي واعتبار المحبّين" فلم يعد الشّاعر في مستوى التّجربة الصّوفيّة يقيم حدودا أو تمفصلات بين أغراض الشّعر العربي، بل انصهرت لديه قداسة الغرض الشّعري في بوتقة التّجربة وتناسخت لتنصاع للغرض الجوهري وهو فعل الحبّ"[2] واحدا كما في قوله:

فَلَمْ تَهْوَنِي مَالَمْ تَكُنْ فِيَّ فَانِيًاوَلَمْ تَفْنَ مَالاَ تُجْتَلَى فِيكَ صُورَتِي**

فَدَعْ عَنْكَ دَعْوَى الحُبِّ وادْعُ لِغَيْرِهِفُؤَادَكَ، وادْفَعْ عَنْكَ غَيَّكَ بِالّتِي**[3]

ودواعي هذا الحبّ هو دافع الجمال الّذي يسبغ على الكون آثاره فيعكس صورته السّحرية في نفوس من تتذوّق الجمال وتجعل منه مسوّغا لفعل الحبّ:

1- أبو حفص شرف الدين عمر بن علي بن مرشد الحموي ابن الفارض: الدّيوان، دار صادر، بيروت، (د.ط.ت.ش)، ص: 52.

2- خناته ابن هشام: شعريّة النّص الصّوفي، قراءة في مضارب التّأويل، رسالة مقدّمة لنيل شهادة دكتوراه دولة في الأدب العربي، جامعة أبي بكر بالقايد، تلمسان، السنة الجامعيّة، 2003، 2004، ص: 174.

3- ابن الفارض : الدّيوان ، ص: 55.

تَرَاهُ إِذَا غَابَ عَنِّي، كُلُّ جَارِحَةٍ ** فِي كُلِّ مَعْنَى لَطِيفٍ رَائِقٍ بَهِجِ

وفِي نَغْمَةِ العُودِ والنّايِ والرّخيمِ إِذَا ** تَأَلَّفَا بَيْنَ أَلْحَانٍ مِنَ الهَزَجِ

وفِي مَسَارِحِ غِزْلاَنِ الخَمَائِلِ فِيبِرْدِ الأَصَائِلِ والإِصْبَاحِ فِي البَلَجِ**

وَفِي مَسَاقِطِ أَنْدَاءِ الغَمَامِ عَلَى بِسَاطِ نُورٍ مِنْ الأَزْهَارِ مُنْتَسَجِ**

وفِي التِثَامِي ثَغْرَ الكَأْسِ مُرْتَشَفًا رِيقَ المُدَامَةِ فِي مُسْتَنْزَهٍ فَرِجِ**[1]

إنّ "ابن الفارض" يصنع صورة مكتملة لعناصر الطّبيعة" وهو ههنا ليرى الجمال المطلق ساريا في الكون بلا حدود، كما أنّ صور الجمال تتجدّد بلا حدود، فكأنّما بصره يرى تكثّر جمال المحبوب وتنوّعه، على حين يرى بفنائه وحدة جماله المطلقة المتعالية عن كلّ قيد"[2]، فقد تداخلت معاني الحبّ الإلهي مع الخمر فبدا أحدهما متضمّنا في الآخر لدرجة بلوغ الاتّحاد، فهي ليست شرابا ولا محسوسا وإنما حال وترقّي وتجلّي:

يَقُولُونَ صِفْهَا فَأَنْتَ بِوَصْفِهَا خَبِيرٌ، أَجَلْ! عِنْدِي بِأَوْصَافِهَا عِلْمُ**

صَفَاءٌ ولاَمَاءٌ، ولُطْفٌ، ولا هَوَا ونُورٌ ونَارٌ، ورُوحٌ ولاَجِسْمٌ**

تُقَدِّمُ كُلَّ الكَائِنَاتِ حَدِيثَهَا قَدِيمًا، ولاَشَكْلٌ هُنَاكَ ولاَرَسْمُ**

وهَامَتْ بِهَا رُوحِي، بِحَيْثُ تَمَازَجَا، اتِّحَادًا ولاَجِرْمٌ تَخَلَّلَهُ جِرْمُ**[3]

فالخمر رمز للسّفر الرّوحي وما تقدّس من الموجودات، يسمو بالرّوح ويرتقي بالعارف في المقامات، وبناء على ما تقدّم، فإنّ الخطاب الصّوفي يكون غير واعي بالتناسق المنطقي بين

1- المصدر السابق، ص: 146، 147.

2- أمين يوسف عودة:تجلّيات الشعر الصوفي- قراءة في الأحوال والمقامات، ص: 195.

3- ابن الفارض: الديوان، ص: 142.

أجزاء الصورة، ولا بالبنى النصيّة والأسلوبيّة النّاسجة لمعناه، بقدر مايكون خاضعا لسلطة خرق المألوف، وإبداع المعاني الّتي تضيق بها اللّغة، وقد مثّل هذا التّراث في مهده الأوّل–أي البيئة البغداديّة والمصريّة– أنموذجا فريدا ظهر فيه التّأويل المعتدل عند "الجنيد البغدادي" والمعنى المنغلق عند "الحلاّج" وتغيّر نمط الخطاب عند" النّفري" مرورا بالتّفرّد الّذي شكّل شعر الحبّ الإلهي عند"ابن الفارض"، وهذا الثّراء كان سببا في نهوض بئية الأندلسيّين بتصوّف أخذ نصيبه من تلقّي ما ذكر ليؤسّس هو الآخر نمطا آخر في تصوّف يأخذ التّأويل منه بحظّ وافر.

ثانيا– تجليات التّصوف في تراث الفرس وتأويل قضاياه:

1– التّصوّف وقضايا الفلسفة:

إذا حاولنا أن نتوغّل في عمق التّصوّف ذو البعد الفلسفي، والّتي تعدّ انعكاسا للأفكار الأفلاطونيّة، والهرمسيّة[1]؛ فإنّنا نجد تجارب متباينة تفرّدت بخصوصيّة في الاتّجاه الصّوفي، ولعلّ احتكامنا لـ"ابن سينا"[2] (370هـ) يجلي لنا بعض هذه الخصائص وما ترتّب عنها من تفكير باطني، يجلي مغايرة للفلسفات القديمة. لقد أضاء الجانب الفلسفي في فكره الجانب الرّوحي، فأوصل الوجود بخالقه، لتكتمل عبر هذه المحاولة نظريّة المعرفة الصّوفية، فقيام الفلسفة عند

1–" ولعلّ أهمّ الأفكار الهرمسية التي تسربت إلى العرفان الإيراني منذ القرن السادس– وكان من المشهور إلى عهد قريب أنّها من تأثير الإسماعيلي– فكرة الاعتقاد بأنّ هناك هاديا سماويا يساعد السالك في الوصول إلى الحقيقة، وفي النهاية يتحد به السالك، فهذا الهادي هو نفسه حي بن يقظان ابن سينا، والشاهد في السماع عند عارفي القرن السابع والمرشد عموما عند الطّرق الصوفية، وكان يسمى عند (هرمس) الطبع التام"/ إبراهيم الدسوقي شتا: التصوف عند الفرس، دار المعارف، القاهرة (د.ط.ت.ش)، ص:13.

2–أبو علي بن حسين بن سينا (370هـ– 980م إلى 428هـ– 1037م) إنّه من غير المجدي الكلام عن قضايا التّأويل الصّوفي عند "ابن سينا" دون التعرّض إلى المؤثّرات التي كوّنته وعُدّت جزءا منه بعد اكتمال نضجه "إذا انتقلنا إلى دراسة تّصوّف "ابن سينا" وجدنا جذوره متعدّدة: ففيه نلمس تأثير الفارابي، وكذلك تأثير أفلوطين، وكلّ المدرسة الأفلاطونية المحدثة، كما كان يُستخلص بوجه خاص..ولاشكّ أنّ المأثور الصّوفي وكان على درجة عظيمة من الحيوية في الوسط الّذي عاش فيه "ابن سينا" رفده بمدد لا يمكن الغضّ من شأنه إطلاقا"/ جورج طرابيشي: معجم الفلاسفة(الفلاسفة– المناطقة– المتكلمون– اللاهوتيون– المتصوفون) دار الطليعة، بيروت، ط3، 2006م، ص:29

"ابن سينا""مبني على مبادئ أساسيّة منها الله هو أصل الموجودات وواحد في كلّ الأديان، والعالم العلوي مرتبط بعالم الملائكة "ففي الفصل الأوّل من كتاب الإشارات والتنبيهات يصف "ابن سينا" بدقة مقامات الارتفاع الصّوفي، فهناك أوّلا مقام الجهد الشّخصي والإرادة المتمحورة حول مجاوزة الذّات، ويتلوه مقام تنسّكيٌّ يتضمّن العزوف عن التعلق بكلّ ما هو جائز ومحتمل، والتّطهّر النّفسي والعقلي معا والتّركيز في التّأمّل، فإذا اكتمل المقام التّنسكي أمكن للمريد أن يعتبر أنّ زمام نفسه بات طوع يديه، فيستطيع بالتالي أن ينتقل نحو ممارسة المعاينة الصّوفية بحصر المعنى، و"ابن سينا" يفصل تفصيلا كثيرا في وصفها، وإذا اقتدر المريد أن ينذر نفسه كلها لله وأن يواصل في الحياة العادية سلوكه كعضو نافع في المجتمع، فقد تقترن المعاينة بالخوارق"[1] وقد حاول في رسائله تبيين العلاقة بين نظرية الخلق المشرقية، وعلاقة أخرى بين حروف الأبجدية ولغة التنزيل. فالرب عند "ابن سينا" "عبارة عن التربية والتربية إشارة إلى تسوية المزاج"[2]، أما معنى اللّه نور السموات والأرض فتأويله أنّ" كل ممكن من الممكنات الموجودة، و كلّ ذرّة من الذرات الموجودة منوّرة موجودة بنور وجوده تعالى"[3] لقد كان الوجود موصول بمعرفة الله، بل هما متلازمان وهو ما يرشدنا إلى نظريّة المعرفة الّتي تتطلّب معرفة الشّيء ومن ثمّ الإيمان به عن يقين، أي التوفيق بين العلم النّظري والعملي.

لقد تأسّس البحث في علم الإلهيّات انطلاقا من التساؤل حول ماهية الوجود، وإدراك خصائصه المكوّنة له، ليكون بذلك جزءا ضمن سلسة الموجودات، ويدخل ضمن هذه السّلسلة الملائكة باعتبارها مخلوقات مفارقة وواصلة بين العالم العلوي والأرضي(الوحي)، ومع تداخل جوانب المعرفة عند "ابن سينا" نجد تفسيره للقرآن قد استوعب الجانب الفلسفي عنده،

1 - المرجع السابق، ص:29.

2-حسن عاصي: التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا، بيروت، لبنان، المؤسسة الجامعيّة للدراسات والنشر، ط1، 1403هـ-1982م ص: 166.

3-المرجع نفسه: ص 123.

وذلك محاولة منه لإيجاد أواصر القربة بينهما، مع التّأكيد دوما على أنّ الفلسفة هي طريق التّصوّف عند ابن سينا، وكان الجامع بينهما هو الحكمة السّينويّة الّتي انطبعت على معظم مباحث التّصوّف.

2- الكتابة المصطلحية والتأويل الصّوفي:

يرتكز الفكر الصّوفي على أدبيّة خاصّة تحقّق له فرادة عن غيره، فكتابته سيّجت لنفسها حدود معرفتها بالمصطلح الّذي تفرّد في المفهوم رغم امتداد جذوره في سائر العلوم، حتّى صار المقبل على هذا الحقل منوطا بإدراك المصطلح الصوّفي، لأنّ المصطلح يعتبر إحدى أهمّ قضايا التّأويل كونه لايقف على المعنى الظّاهريّ، بل هو مقام أو حال في ذهن الصّوفيّ مُثقل بالتّجربة الذّوقيّة الخاصّة، إضافة إلى أنّ المصطلح الواحد يتفرّع إلى عدّة معاني، وقد أسّس لهذه الكتابة كلّ من "أبي القاسم القشيري"[1](ت:465هـ)، في كتابه (الرّسالة القشيريّة) و"الكلاباذي"[2](ت:380هـ) في (التّعرف لمذهب أهل التّصوّف)، ففي باب من أبواب الرّسالة القشيريّة وُسم ب: (تفسير ألفاظ تدور بين هذه الطّائفة وبيان مايشكل منها) قال فيه:" اعلم أنّ من المعلوم أنّ كلّ طائفة من العلماء لهم ألفاظ يستعملونها، انفردوا بها عمّن سواهم وتواطئوا عليها لأغراض لهم فيها على المخاطبين بها، أو تسهيل على أهل تلك الصّنعة الوقوف على معانيها بإطلاقها، وهذه الطّائفة يستعملون ألفاظا فيما بينهم قصدوا بها الكشف عن معانيهم

1- صوفي من الأعلام توفي في نيسابور سنة(465هـ-1072م) كان شافعيّا في الفقه، بحث في مسألة الجبر والاختيار من موقع المتكلمين الأشاعرة، له لطائف الإشارات ونحا فيه منحى الصّوفية في تفسير القرآن، والتحبير والتذكير والرسالة القشيرية في مصطلحات الصوفية وأقوالهم وأحوالهم وفي محاربة الفلسفة لنزوعها إلى التجريد"/ جورج طرابيشي:معجم الفلاسفة، ص: 495.

2- أبو محمد بن إسحق الاحفني البخاري الكلاباذي، أطلقوا عليه تاج الإسلام لعلمه وفضله، فقد كان موسوعة..ولم يكتب ما كتب عن التّصوّف إلا بعد أن عاشر الصوفية، واستمع إلى أعلامهم، وحفظ عنهم، وكتابته كتابة العارف المتحقق مما يكتب، لذلك قيل في كتابه: لولا التعرف لما عُرف التصوّف/ عبد المنعم الحفني: الموسوعة الصوفية، ص:338.

لأنفسهم، والإجمال والسّتر على من باينهم في طريقهم لتكون معاني ألفاظهم مشتبهة على الأجانب، غيرة منهم على أسرارهم أن تشيع في غير أهلها"[1] ولعلّ هذا يثير إشكالا آخر يبقى متعلّقا بطبيعة هذه المصطلحات، فإذا تمّ التّسليم أنّها معاني متستّرة عن الغير، فهل تتوقّف سيرورتها التّأويليّة بمجرّد الدّخول إلى التّجربة الصّوفيّة ومعاينة مصطلحاتها أم تبقى في إرجاء متواصل؟

في مضمار تأويل المصطلح الصّوفيّ تأتي التّجربة المعجميّة في الكتابة الصّوفيّة عند"الكلاباذي"شارحة لطبيعة المصطلح الصّوفي في قوله" إنّ للقوم عبارات تفرّدوا بها واصطلاحات فيما بينهم لايكاد يستعملها غيرهم، نخبر ببعض مايحضر ونكشف معانيها بقول وجيز، وإنّما نقصد في ذلك إلى معنى العبارة، دون ما تتضمّنه العبارة، فإنّ مضمونها لايدخل تحت الإشارة فضلا عن الكشف،وأمّا كنه أحوالهم، فإنّ العبارة عنها مقصورة وهي لأربابها مشهورة"[2] فإضافة إلى أنّ ألفاظ الصّوفيّة تخلق فضاء لغويّا مفارقا منغلقا على نفسه، فإنّها تستمرّ في اللّاتعيّن داخل هذا الفضاء لأنّها تعبّر عن الحال، وهو الّذي لا مجال لوصفه لأنّه تجربة متفرّدة ذوقا ومعرفة " ممّا يزيد الدّلالة الصّوفيّة تشعّبا وتعقيدا أنّها لا تتصوّرها العقول إلاّ بالمرشد، ولاتنالها النّفوس إلاّ بالجهد، ولابالتّجلّد، بل بالنّفحات الإلهيّة حتّى يبصر الإنسان مالا يبصر، ويعلم مالم يعلم، وتظهر أشياء لامن جنس مايكتب، فالحدود المنطقيّة لاتنطبق على المتصوّر الصّوفي"[3] وكانت تجربة "نصر السرّاج الطوسى"(ت378هـ) في (اللّمع) مكمّلة للتّأسيس الصّوفي في اعتدال قيمه الرّوحية، لكن أكثر تحديدا لما للصّوفيّة من غايات لايبلغها غيرهم.

1- زين الدين أبي القاسم القشيري: الرّسالة القشيرية، ص: 90.

2- أبو بكر محمّد بن إسحاق الكلاباذي: التّعرّف لمذهب أهل التّصوّف، تص: آرثر جوان آربري،(د.ط)1933م، مصر، ص: 80، 81.

3- أحمد زايد: أدبيّة النّص الصّوفي بين الإبلاغ النّفعي والإبداع الفنّي، ص: 123، 124.

يُعدّ المصطلح الصّوّفيّ عند "الكلاباذي" إضافة إلى دلالته على الأحوال والمقامات، أنّه وسيلة لبلوغ علم الباطن الّذي أفرد له بالشّرح بابا في كتابه، فعليه يعوّل الصّوفية في المعرفة واستنباط المعاني من القرآن الكريم، ومن خلاله يكملون فهمهم للشّريعة لأنّها تحتوي على ظاهر وباطن بل هو من نعم الله على خلقه[1]، ويبرّر شرعيّة الباطن عند الصّوفية بقوله" فالعلم ظاهر وباطن، والقرآن ظاهر وباطن، ولأصحابنا في ذلك استدلالات واحتجاجات من الكتاب والسّنّة والعقل"[2] لكنّ مشكلة الباطن عند الصّوفية هو الرؤية القلبيّة، وبالتّالي نسبيّة هذا الباطن وعدم احتكامه إلى قانون لغوي يحكمه، إضافة إلى هذا فقد تمّت الإشارة في عدّة فصول من هذا الكتاب إلى طريقة الفهم واستنباط المعاني من القرآن الكريم، وإلى أسرار حروفه الّتي تأخذ تأويلاتها معاني متفرّقات.

يتجلّى استنباط الإشارات واللّطائف من القرآن الكريم فيما تمّت الإشارة إليه في معنى الحرفين(الباء، واللام) باعتبارهما مركز الوجود، وهو ما جاء على لسان "أبي العباس ابن عطاء" في سؤال وجّه له عن سرّ تمكّن قلوب العارفين في قوله:"إنّ أوّل حرف من كتابه هو الباء، من﴿**بِسمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحيمِ**﴾ فإنّ معناه أنّ بالله ظهرت الأشياء، وبه فنيت، وبتجلّيه حسنت، وباستتاره قبُحت، وسَمُجت، لأنّ في اسمه﴿**الله**﴾ هيبته وكبرياءه، واسمه﴿**الرّحمن**﴾ محبّته ومودّته، وفي اسمه﴿**الرّحيم**﴾ عونه ونصرته، فسبحان من فرّق بين هذه المعاني في لطائفها، بهذه الأسماء في غوامضها"[3] فالمعرفة القلبية الذّوقية مثّلت منهجا مهمّا في فهم القرآن الكريم الأمر الّذي يجعل المعنى ينفلت عن أيّ تأويل معياري، وهذا مخالف لمنهج الفلاسفة الّذين يتّخذون العقل طريقا لذلك"والحرف-أيضا- هو باب ضيّق يسلكه المؤوّل الصّوفي، ويبحث فيه

1 - ينظر: أبو نصر السرّاج الطّوسي: اللّمع، ، ص: 44.

2- المصدر نفسه، ص: 44.

3- المصدر نفسه، ص: 124.

عن الحقيقة. فالحرف ليس مقصودا لذالته وشكله، ولكنّه رسم يحمل مسلكا، ويصير دليلا إلى غاية الغايات، إلى مصدر الحقيقة"[1] وهم في ذلك لايكتفون باتخاذ الحرف سبيلا للحقيقة فقط، بل هو ملمح مضاف لرسم السرّ الصّوفي الّذي لايعرفه غيرهم.

3- التّصوّف وفلسفة الإشراق[2]:

لقد ظهرت هذه الفلسفة الصّوفيّة مع "أبي الفتوح يحيى بن حبش بن أميرك السهروردي" ويلقب بـ"شهاب الدين" واشتُهر باسم" السهروردي" المقتول (ت 587هـ)[3]، وقد أقرّ في كتابه (حكمة الإشراق) أنّ فلسفته امتداد لفلسفة أفلاطون وأمثاله من المشائين[4]، وقد أوضح في مقدّمة كتابه(حكمة الإشراق) صلته بالتّصوّف قائلا:"وإذا تلخّص لنا أنّ السّعادة منوطة بالعلوم الحقيقية: ذوقية وكشفية وبحثية ونظرية، فالقسم الأوّل يُعنى به معاينة المعاني والمجردات مكافحة لا بفكر ونظم دليل قياسي، أو نصب تعريف حدّي، بل بأنوار إشراقية متتالية بسلب النّفس عن البدن..وهذه الحكمة الذّوقيّة قلّ من يصل إليها من الحكماء،

1-محمد بنعمارة: الصوفية في الشعر المغربي المعاصر(المفاهيم وللتّجلّيات)، شركة: مدارس للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، ط1، 1421هـ، 2000م، ص: 270.

1-مذهب يقرّر أنّ الحكمة مصدرها الإشراق، وهو ضرب من الحدس الذي يربط الذّات العارفة بالجواهر النورانيّة ولا يخلو من نزعة صوفية، عرف بوجه خاص عند أوغسطين من المسيحيين، والسّهروردي من المسلمين/ مجمع اللغة العربية بالقاهرة: المعجم الفلسفي: سكوبيديا، تصدير إبراهيم مدكور،جمهورية مصر العربية، (د.ط.ت.ش)، ص: 174.

3-" يُعدّ شهاب الدّين بن حبش السهروردي صاحب النصيب الأكبر في مزج هذه الحكمة بالدين الإسلامي، وفي إرساء أساس العرفان خاصّة في رسائله القصيرة التي كتبها كلها بالفارسية مثل:" العقل الأحمر" و"حفيف جناح جبريل" و"لغة النمل" و"ذات يوم مع جماعة الصوفية" والواقع أنّ "السهروردي" يُعدّ منشئ الفكر الإيراني في القرون السبعة الأخيرة، فقد جمع في فكره كل روافد الفكر الإيراني، كما يعتبر الذّوق هو وسيلة المعرفة"/ إبراهيم الدسوقي شتا: التصوف عند الفرس، ص:9.

3- وقد استدلّ على هذا بقوله في خاتمة كتابه قائلا:" وأوصيكم بحفظ هذا الكتاب، والاحتياط فيه، وصونه عن غير أهله، والله! خليفتي عليكم، فرغت من تأليفه في آخر جمادى الآخرة من شهور سنة اثنين وثمانين وخمس مائة في اليوم الّذي اجتمعت فيه الكواكب السّبع في برج الميزان في آخر النّهار، فلا تمنحوه إلاّ أهله ممّن استحكم طريقة المشّائين فهو محبّ لنور الله"/ شهاب الدين السهروردي:حكمة الإشراق، ضمن كتاب: مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق، تصحيح: هنري كربين،(د.ط)، تهران1373، ص: 258.

ولا يحصل إلا للأفراد من الحكماء المتألّهين الفاضلين"[1] كما تبين أنّ معنى الإشراق في مذهب"السهروردي" عموما يجعل كلّ ما في الوجود قابلا لأن يكون مصدرا للنور وللفيض الإلهيين، بل إنّ امتزاج عناصر الوجود قابل لأن يخلق موجودات أخرى تكون انعكاسا لهذا النّور.

يندرج تحت مفهوم الإشراق، الوضوح والنّور والانبلاج الذّي يكون بعد العتمة، فتجلّيه مرتبط بوجود النّور، وكلاهما لايكون إلاّ بالتّطهير الدّاخلي للنّفس بالرّياضات وصفاء الإيمان ومن ثمّة الوصول والمشاهدة، فدعامة هذه الفلسفة الصّوفيّة هو النّور وما يمكن أن يضفيه على النفس من صفاء لمشاهدة العوالم العليا، وهذا الحرص منبته الحفاظ على السرّ الصّوفي الّذي لايعرفه غير المنتمين الذّائقين لهذه التّجربة الموسومة بالسّفر الرّوحي، كما تدل فلسفة الإشراق على نمط جديد مؤسّس للمعرفة الصوفية التي تبتغي الحكمة "فالنستطع أن نفهم منها الحكمة أو الحكمة اللّدنية الّتي يشكّل الإشراق أصلها باعتبار أنّه يمثّل ظهور وإشراق الكائن معا..وفعل الوجدان الذي يكشف هذا الكائن، وعندما يكشفه يقوده إلى الظّهور(ويجعل منه ظاهرة)، وكما أنّ هذا المصطلح يعني في العالم الحسّي سناء وبهاء الصّباح وأوّل بريق للنّجم، وكذلك فإنّه يعني في سماء الروح(المثالية) لحظة تجلّي المعرفة"[2] فمركزيّة النّور في الفلسفة الإشراقيّة مرتبطة بإدراك الإنسان لمكانته بين الموجودات.

ظهرت فكرة النّور كفكرة لتجلّي الله تعالى وفهم آياته، فقد كان لـ"أبو حامد الغزالي" (ت505) إشارة لهذه الفكرة في تفسير سورة النّور، في أنّ الله نور السّموات والأرض، أي هو الممدّ بالنّور لكلّ الموجودات بدءا من قذفه في قلب المؤمن حتّى تمثّله كحقيقة يتمّ بها المعرفة " فاعلم أنّه كلّما ظهر كلّ شيئ للبصر بالنّور الظّاهر، فقد ظهر كلّ شيئ لللصيرة الباطنة

1- المصدر السابق: ص:5.

2- هنري كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية، تر:نصير مروة، حسن قبيس، مرا: الأمير عارف تامر، الإمام موسى الصدر، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، لبنان، ط2، 1998م، ص:"309.

بالله، فهو مع كلّ شيئ لايفارقه..النّور الظّاهر يُتصوّر أن يغيب بغروب الشّمس ويُحتجب حتّى يظهر الظلّ، أمّا النّور الإلهي الّذي يه يظهر كلّ شيئ لايُتصوّر غيبته" وكيف سخّرها الله له، فيقينه بحقيقة وجودها ودرورها وغائيّتها، هو بداية دخوله مرحلة المعرفة الحقيقيّة الّتي هي منوطة بالمحبّة " وقد تتقدّم المعرفة على المحبّة، وقد تتقدّم المحبّة على المعرفة، والمعرفة إذا كملت أفضت إلى المحبّة، والمحبّة إذا تمّت استدعت المعرفة، ولكنّ كثيرا من المحبّين يتلذّذون بالأنوار ولايعرفون حقائق العارفين" [1].

4- الكتابة الصّوفية ورمزية المعراج:

كان الفكر الفلسفي هو المهيمن على القضايا المعرفية الصّوفية، وكان من نتائج هذه الهيمنة الفلسفية هو بزوغ فنّ السّرد الفلسفي المفعم بالرّموز والموضوعات الرّوحانية الّتي ترسم في ثناياها تساؤل الفيلسوف الممزوج بالبحث عن الحكمة العرفانية، لقد مثّل هذا المنحى السّردي في طابعه الصّوفي كلّ من:"ابن سينا" في قصّة(سلامان وأبسال)، و"السّهروردي" في قصّة"الغربة الغريبة" و "فريد الدّين العطّار"[2](ت608هـ) في كتابه (منطق الطّير) وهي كلّها أعمال تواصلت رمزيا ومعرفيا فيما بينها، لأنّ كتابة المعراج قد حرّكت الفكر الصّوفي بتقديمها فضاء لتصوير ارتقاء الرّوح ومجاهدتها في سلّم المقامات الرّوحيّة، وإذا كان معراج النّبيّ ﷺ حسيّا محفوفا بالمشاهدات؛ فإنّ معراج المتصوّفة معنويّ يدور حول مفهوم السّفر الرّوحي وما تتعرّض له من أحوال ومعرفة، وإذا تمّ الافتراض على أنّ اعتناء الصّوفيّة بالمعراج كان أكثر من الإسراء، فلأنّ في المعراج تتجلّى عودة الرّوح بما عاينته في عالم الشّهود، فهو يحمل زبد تجربة المشاهدة

1- شهاب الدين السهروردي: كلمات الصّوفيّة، تح: قاسم محمد عباس، دار الثقافة، سورية، لبنان، ط1، 2009م، ص: 107.

2- محمد فريد الدين العطار النيسابوري، صاحب المثنويات الشعرية، برع في التعبير عن الأشواق الصوفية والتّضرّع والاحتراق والفناء وفي كتبه ومصنفاته بلغت 114 مصنفا بعدد سور القرآن، طرح من أسرار التوحيد، وحقائق الأذواق والمواجيد ما أشهره كمتصوف وصاحب طريقة حتى اشتهر باسم فريد الدين، وكان أحد ثلاثة شعراء متصوفة برزوا في الأدب الفارسي، هم سنائي والعطار وجلال الدين الرومي/ عبد المنعم الحفني: الموسوعة الصوفية، ص:297.

والفناء، و كانت تجربة "فريد الدّين العطّار" الّذي اتّخذ الرّمز البليغ المتمثّل في سفر الطّيور للبحث عن الطّائر الملك، ورموز الطّبيعة وقالب الحكي والشّعر، سبيلا للتّعبير عن هذا المعراج الرّوحي، فهو سرد فلسفي تمتزج فيه الحكمة مع الرّمز.

لقد كانت رحلة المعراج رمزا عميقا للبحث عن الحقيقة الإلهيّة، فالطّير المحرّك لأحداث هذه الرّحلة ماهو إلاّ رمز للارتقاء عن عالم المادّة الّذي لايكفي لمشاهدة الحقائق، فهو سفر دون قيود لأنّ الحدود في المعرفة الذّوقيّة لاتوجد، ونجد في أحد المقاطع من منظومة منطق الطّير حوارا بين الطّيور حول بحثهم عن ملك لهم، وكأنّهم بهذا الهمّ الذي يشغلهم يكشفون عن بحث النّفس وحيرتها لاكتشاف علاقتها بخالقها "اجتمعت طيور الدّنيا جميعها، ماكان منها معروفا، وماهو غير معروف وقالوا جميعا: في هذا العصر، أو ذاك الأوان لاتخلو مدينة قطّ من سلطان، فكيف يخلو إقليمنا من ملك؟ وأنّى لنا أن تُقطع طريقنا أكثر من هذا بلا ملك لنا، لأنّه إذا خلا إقليم من ملك فما بقي أيّ نظام استتباب لدى الجند"[1] فهاجس البحث عن الحقيقة ظلّ مبثوثا في كتابات الصّوفية الفارسيين، وقد اتّخذ سبلا للوصول إليها، حتّى أنّه كان يُرى بعين المجاز إلى الأشياء، فالأودية المستعملة مجازا؛ وادي العشق، ووادي الطّلب، ووادي الفناء..الخ.

في هذه الرّحلة تعدّت إلى معنى أعمق أشار إلى المقام الصّوفي " فوادي الطّلب هو واد الزّهد والعزوف عن الدّنيا وما يلزم ذلك من مجاهدة النّفس، وهو ماسمّاه دانتي ومتصوّفة القرون الوسطى المسيحية باسم طريق التّطهير. ووادي العشق هو الّذي تتهالك فيه النّفس على اتّصالها بمعشوقها الأوّل بعد أن مسّها شعاع من نوره الأزلي. وبه تبتدئ الحياة الصّوفية الحقيقية وفيه أوّل مراحل الكشف. ووادي المعرفة هو الذي يرتفع فيه الحجاب وتتكشّف الأسرار

1- فريد الدين العطار النيسابوري: منطق الطير، تر: بديع محمد جمعة، دار الأمان للنشر، القاهرة، مصر، ط1، 2014، ص: 184.

وتعرف كلّ نفس منزلتها من الحقّ"[1] لقد أدّت رحلة المعراج دورا هامّا في تشكيل النّسق الرّمزي الصوفي الذي لا يقف عند حدود ضيقة، بل هو متّسع اتّساع الوجود، فهو حلقة ملقاة يحوّرها الصوفي وفق تأمّلاته ومواجيده.

ثالثا- التّأويل في التّصوّف الأندلسي والمغربي:

1- تأثير الاتجاه الإشراقي في التّصوّف الأندلسي:

تمثّلت بدايات التّصوّف الأندلسي في بواكير حركة الزّهّاد والمرابطين في العهد المرابطي والموحّدي الّذي شهدته الأندلس كما تنوّعت التيّارات الفكريّة بين الفلسفي والفقهي، فتنوّعت بذلك أنواع الأدب الصّوفي الّذي تمثّل عموما في الأحزاب، والأوراد، التّصلّيات، التّوسّلات، المولّديّات، الرّبانيّات، الحكم[2]، بينما شكّل التيّار الفلسفي الإشراقي الّذي مثّله "محمّد بن عبد الله بن مسرّة الجبلي"[3](269هـ-319هـ/ 883"م-913) الذي يلقّب بصاحب المدرسة الأفلاطونية الحديثة مصدرا مهمّا ساهم في ظهور اتّجاهات صوفيّة مختلفة اعتمد بعضها الذّوق الشّخصي في تفسير القرآن الكريم، الممزوج بالفلسفة و العرفان والكشف.

1- أبو العلا عفيفي: التّصوف، الثّورة الرّوحية في الإسلام، ص: 145.

2- نور الهدى الكتّاني: الأدب الصّوفي في المغرب والأندلس في عهد الموحّدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1،2008م، 1429هـ، ص: 23 .

3-يقول في هذا أحد المستشرقين:"كانت آراؤه خليطا امتزجت فيه مذاهب الغنوصية الّتي قالت بها الأفلاطونيّة الحديثة، كما كوّنها الإسكندرانيّون وزيّنوها للنّاس بنسبتها إلى فيلسوف"أغرغنت"(أي أمباذقليس) لكي يكسبوها مالهذا الفيلسوف من مكانة، ويقوم مذهب "أمباذقليس" الزّائف و"ابن مسرّة " -من بعده- على أفكار"فيلون" الإسكندري وأفلوطين، وأبرزت نظرية ثانوية يشترك فيها جميع الكائنات عدا الذّات الإلهية، واعتبرت هذه المادة أول صورة برزت للعالم العقلي الذي يتألّف من الجواهر الخمسة الروحانية، وقد دافع "ابن مسرّة" عن هذا المذهب تحت ستار إسلامي من آراء المعتزلة والباطنية/آنجل جنثالث بالنثيا: تاريخ الفكر الأندلسي، نقله عن الإسبانية: حسين مؤنس، مكتبة الثقافة الدينية، مصر، (د.ط.ت.ش) ص: 330.

لقد نبّه المستشرق الأسباني" آسين بلاثيوس" إلى أنّ هناك أراء "لابن مسرّة" كانت تستوحَى من تعاليم الباطنية مثل قوله: أنّه يمكن اكتساب النبوّة، وأنّها ليست اختصاصا أصلا"[1] وتميّز هذا التّصوّف بطابع خاصّ فرضه المشروع الفكري والظّروف الحضارية، إذ كان منهجا تأويليّا إشراقيّا، أو بتعبير اصطلاحي دقيق منهجا كشفيا يقوم على النّظرة الشّمولية الجامعة، الّتي من خلالها تتوحّد إدراكات ومعارف المتصوّف العارف أو المحقّق من أجل بلوغ حقيقة الوجود..كما تكوّنت المفاهيم الصوفيّة الفلسفية، مفهوم الله، مفهوم العالم، القدم، الحدوث، النبؤة، التّأويل، المعرفة، الثّواب والعقاب، ولم تكن فكرة الوحدة بعيدة عن التّصوّف الأندلسي الّذي مثّله أصحاب التّصوّف المتأخرين أمثال" ابن عربي" و"ابن سبعين" و" أبو الحسن الشّشتري".

1.1- التصوف الفلسفي في مدرسة "ابن مسرّة الجبلي":

كانت مدرسة "ابن مسرّة الجبلي" الأساس الّذي تكوّنت منه الآراء الصّوفيّة الفلسفيّة وطبعته بطابع وحدة الوجود"[2] هذا على الرّغم من عدم توفر كتب "ابن مسرّة" "التّبصرة" و"الحروف" إلاّ أنّه يمكن الإحاطة بتاريخ التصوّف الأندلسي من خلال آثار من خلفه أمثال" أبو القاسم أحمد بن الحسين المعروف بابن القسّي(ت 594هـ-1197م)""محيي الدّين بن عربي الحاتمي(ت638هـ-240م)، " عبد السّلام بن أبي عبد الرحمن بن أبي الرّحال المعروف بابن الحكم بن برّجان(ت537هـ- 1142م)، إذساهم التّوجّه الفلسفي الصّوفيّ "لابن مسرّة" حتّى على الأعلام المتأخرّين، وجدير بالذّكر أيضا أنّ مصادر صوفيّة مهمّة شكّلت بداية الفكر الصّوفي الأندلسي مثل: الرّسالة القشيريّة، ومؤلّفات "الغزالي" و"الحلاّج"، وأفكار المعتزلة

1-ينظر: محمود علي مكي: التشيّع في الأندلس، منذ الفتح حتّى نهاية الدّولة الأمويّة، مكتبة الثّقافة الدينيّة، القاهرة، ط1، 1424هـ، 2004م، ص: 21.

2- محمد العدلوني الإدريسي: التّصوف الأندلسي أسسه النّظريّة وأهمّ مدارسه، دار الثقافة، الدار البيضاء، المغرب،ط1، 2005، ص139.

والشّيعة الّتي سعى لترسيخها والاحتذاء بها" المهدي بن تومرت" في عهد الّدولة الموحّديّة ، وعليه فإنّ نضوج الكثير من التّيّارات الصّوفيّة الفلسفيّة والعرفانيّة هو ما ستظهر تجلّياته في نتاجات عدّة.

2.1- التّصوّف الفلسفي عند"ابن قسّي"[1]:

تميّز تصوّف "ابن القسّي" بالتّناول الفلسفي وبالتّأويل الذّوقي الإشاري للقرآن الكريم، وبانتقاله من مرحلة الزّهد إلى مرحلة التّأثّر بالفلسفة الإشراقيّة، وتناول كتابه" خلع النّعلين واقتباس النّور من موضع القدمين" المسائل الصّوفية ذات الطّابع الفلسفي المبرزة لآرائه في الوجود والإلهيّات الكونيّات ومصادر المعرفة ومنهجها، كما يشير العنوان على دلالة رمزية مستوحاة من قصّة سيدنا "موسى" عليه السّلام لأنّه أكثر الأنبياء ذكرا في القرآن الكريم، وقد وقع اختيار "ابن قسّي" على عبارة خلع النّعلين إشارة إلى التربيّة الصّوفيّة الربّانيّة وإلى المجاهدة والتّجلّي وحقيقة معرفة الله تعالى كما عايشها "موسى"-عليه السّلام- لتبقى أنموذجا بشريّا في الحصول على المعرفة المؤهّل لها العارف دون غيره.

إنّ الأمر الإلهي الموجّه لموسى عليه السّلام "فاخلع نعليك" هو في نظر "ابن القسّي" دلالة على أنّ من كان في هذا المقام وجب عليه تجاوز المألوف وكسر قوالب الحياة المبتذلة وتحطيم بداهات وتصوّرات المعرفة الحسيّة والعقليّة المعتادة، وأن يكون حاله حال "موسى" عليه السّلام كما نودي أن ﴿ إِنِّيٓ أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى ﴾

1- هو أبو القاسم أحمد بن الحسن بن قسّي، رومي الأصل من بادية شلب، التقى بابن العريف بألمرية، وتشبّع بآرائه، وسمّي بالإمام، وكان شغوفا بقراءة كتب أبي حامد الغزالي، كان لهذا الصّوفي رأي مناهض للدولة الحاكمة وهو أوّل الثّائرين بالأندلس، وتزعم ثورة تسمّى بثورة "المريدين"، وقد تضاربت الآراء حول "ابن قسّي وفكره، فبعد استنكار "المراكشي" له ولأفكاره وعقيدته، نرى أن "ابن عربي" يثني عليه ويقول: أنّه كان من أهل الأدب والفضل، متضلّعا من اللّغة لا يقصد إلى كلمة إلاّ لحكمة يراها"/ نور الهدى الكتّاني: الأدب الصّوفي في المغرب والأندلس في عهد الموحّدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2008، ص 62،63.

وسمع الكلام الأعزّ الأقدس، خلع عنه النّعلين، ورفع وساوس الكيف والأين، ولم يزل يخلع ويخلع حتّى خلع حجاب الغان، والرّين، وتدرّع قميص وقار الهين واللّين..فرأى أرضا بساطا، وعملا أنماطا، وجوّا مزهرا أطنابا، ومقمرا قسطاطا"[1]، فاستعار عبارة (يخلع) إشارة إلى معنى الترقّي في المقامات والأحوال، ثمّ أعقبها بمدلولها الذي هو:(فرأى أرضا بساطا، وعملا أنماطا، وجوّا مزهرا أطنابا، ومقمرا قسطاطا) إشارة إلى ثمرة اجتهاد العارف وحصول السرّ، وتشير رمزيّة اقتباس العنوان أيضا إلى أنّ النّعلين يمثلان الكونين، ويستعملان للسّير وقطع المسافات والاجتياز، والقنطران يجتازهما السّالك للوصول إلى الحضرة الإلهيّة، وإلى أنّ الإنسان يخلع نعليه عند وصوله إلى البيت، لأنّه مكان السّكن والرّاحة، فلا حاجة للنّعلين، والسّالك عند وصوله إلى الحرة الإلهيّة، لايحتاج إلى أيّ كون لأنّه في حضرة المكوّن[2] وتتمّ هذه المماثلة انطلاقا من الفكر الصّوفي والسنّي الإسلامي.

وكانت قصّة "يوسف" عليه السّلام مصدرا آخر لاستلهام بعض معاني الأفكار الصّوفية عند "ابن قسّي" لما تمثّله من مثال في التربية ومجاهدة هوى الشيطان والنّفس، ففي حديثه عن الحكمة والمعرفة يعطي لهما عدّة دلالات مجازيّة كثيرة معانيها مستوحاة من هذه السّورة للاشتراك الّدلالي بينهما، فيقول" فلا تكونوا الأسباط تلقونها في الجبّ فتكونوا من النّاكثين، أو تكونوا كالسّيّارة تشترونها بالثمن البخس وتكونوا فيها من الزّاهدين أو تكونوا كالنّسوة اللّاتي راودنها عن نفسها فإن استعصت سجنتموها"[3] إنّ توظيف التّناص القرآني وآلية السّرد في سورة يوسف كصورة للتّجوّز الدّلالي المعبّر عن أفكار "ابن قسّي" الصّوفيّة الفلسفيّة، وماهو إلاّ

1- أحمد بن قسّي: خلع النّعلين واقتباس النور من موضع القدمين، تح: أحمد الأمراني،ط1، 1418هـ، 1997م،(د.بلد نشر)، ص: 159، 208

2- ينظر: أمين يوسف عودة: تأويل الشّعر وفلسفته عند الصّوفيّة، مكتبة الكتب الحديث، ط2(د.ت.ش) ص 90.

3- أحمد بن قسّي: خلع النّعلين واقتباس النور من موضع القدمين، ص210.

محاولة للرّبط بين التّاريخ والواقع بصور معتدلة معبّرة عمّا يدور في ذهنه بعيدا عن كلّ شطح صوفي كالّذي عرف عند الصوفية الذين تأثّروا بالفلسفات الباطنية".

اتّخذت ألفاظ "الشّجر، والثّمار" رمزا للأنبياء ورسالاتهم، فقد ورد في كتاب"خلع النّعلين" ما يبرّر هذا" واعلم أنّهم المنشأ الإنساني والمبدأ الدّنياوي، شجرة التّفريع والتّغصين والتّأنيس والتّأمين، والتّعريف بربّ العالمين، وإنّ المراد من تلك الشّجرة زهرتها، كما أنّ المستفاد من زهرتها ثمرتها، ومن الصّدفة درّتها، فأنّى أدركت نبوّته كانت الثّمرة وكان المراد، وأنّى أبعضت نبوّته كانت الشّجرة"[1] ووردت في مواضع أخرى من كتابه بمعنى أنّها رمز للوجود، ورمز للمعرفة، ورمز للطّاعة والمعصية استنادا إلى دلالتها في القرآن الكريم في قصّة "آدم عليه السّلام"، كما رمزت إلى معنى الأحديّة والمقصود بها التّوحيد، وترمز أيضا إلى كل ما هو ثابت وأصل في الأشياء.

تجلّى في تصوّف "ابن قسّي" نزوعا إلى توظيف المصطلح الصّوفي واتّخاذه وضعا خاصّا في فلسفته وانزياحه من وضعه الأصلي، كمصطلح "الأمر" الّذي اتّخذ معنى الكينونة والمشيئة كما ورد في قوله" ظهور الرّوح حجما، وقيام النّور جسما، فإذا أراد الأمر جلّ جلاله قال له:كن فيكون فبحياة الإرادة ظهر الأمر نورا قائما وجودا ظاهرا"[2] فكلمة كن المشتقّة من التّكوين تعني التّصرّف في الأحوال وهي مرتبة لأصحاب الولاية فقط، كما يكون داعي الإهتمام بسرّ الحرف بابا للولوج إلى معرفة طبائع النّفوس بحجّة أنّ لكلّ حرف ارتباط بطبع معيّن. واتّخذت منزلة الحروف مفهوما لها عند"ابن قسّي" مثل تأويله (لألف نون) "بباطن روح القدس وحياته"[3].

1- المصدر السابق: ص: 225.

2- المصدر نفسه ،ص: 226.

3- المصدر نفسه: ص: 307.

لقد اعتمد "ابن قسي" على رمزيّة تأويل الحروف وخروج دلالتها عن معناها الظّاهر، فهي في نظره تحمل أرواح الملائكة وصفاتهم الّتي استتروا بها عن الخلق، كما تدلّ على معنى الإتّصال بين العالم الأرضي والعلوي كما ورد في قوله: " واعلم أنّه لولا الباء، وهو الملك الأرضي والرّوح والرّضا، والنّور الأزهر المضيئ الّذي هو حقيقة النّبي ما اتّصل عليه السّلام بالرّوح الأمين ولا تنزّل إليه من وحي ولا تمثّل إليه الوحي رجلا، كذلك لولا الواو الّذي هو روح الوقار والتّمكين، وروح سكينة التّأمين، ما اتّصل الرّوح الأمين بالقلم العليّ، ولا انكشف له حجاب السّتر الأزلي، وكذلك لولا النّون الي هو حياة الجميع ومداد التّنزيل الرّفيع، وحقيقة العالم العليّ السّامع المطّلع القلم العليّ بروح القدس، ولا لبس من الحلّة الأوّليّة ما لبس، كذلك روح القدس بألف نون الحجاب الّذي أعجز التّعبير والتّحبير"[1] فهذه الحروف أرواح وعوالم قائمة بذاتها تترجم ويعتبر هذا التّجوّز في دلالة الحروف امتدادا لأركان علم التّصوّف الّذي بدت أولى ملامحه مع "الحلاّج" كما مرّ بنا، واستمرارا لنظريّة المعرفة الصّوفيّة القائمة على الكشف" فالحرف في التّفسير الصّوفيّ هو: سرّ إلهيّ يهدف إلى معرفة الله ومشاهدته، وهذا السرّ يحمله الحرف الخفيّ قبل الظّاهر إذ كلّما غاب الحرف ظهر المعنى"[2] وعبر جدليّة الظّهور الغياب تظهر بعض قوانين التّأويل.

2- التّأويل الصوفي للقرآن الكريم:

1.2- منهج "ابن برجان"(ت536هـ) الإشاري:

يختلف التّفسير الإشاري عن التّفسير اللّغوي من حيث المنهج وكيفيّة استنتاج المعنى " فالتّفسير الفيضي الإشاري هو تأويل آيات القرآن الكريم على خلاف ما يظهر منها بمقتضى

1- المصدر السابق: ص: 311.

2- مختار الفخّاري: حفريّات في التّأويل الإسلامي- دراسة في المجال الأصولي الإسلامي للتّفسير الصّوفيّ، عالم الكتب الحديث، إربد، شارع الجامعة وجدار للكتاب العالمي، ص: 369.

إشارت خفيّة تظهر لأرباب السّلوك، وهو لا يرتكز على مقدّمات علميّة، بل يرتكز على رياضة روحيّة يأخذها الصّوفي نفسه حتّى يصل إلى درجة تنكشف له فيها هذه العبارات هذه الإشارات القدسيّة، وتنهلّ على قلبه من سحب الغيب ما تحمله الآيات من المعارف السّبحانيّة"[1] فالإشارة هي مفتاح باب التّأويل إذ يأخذها من مصدرين هامّين " الأوّل: الإشارات الخفيّة الّتي يدركها أهل التّقوى والصّلاح والعلم عند تلاوة القرآن الكريم لتكون مواجيد لها معان، الثّاني: الإشارات الجليّة الّتي تتضمّنها الآيات الكونيّة في القرأن الكريم والّتي تشير إشارات واضحة إلى كثير من العلوم الحديثة الإكتشاف"[2] غير أنّه وإن بدت للمفسّر الإشاري هذه اللّمحات الإشاريّة، فهذا لا يعني عدم لجوئه إلى قوانين العرب في القول، وإلى قواعد اللّغة وأسرارها وجمال بيانها.

وقد مثّلت الخلافة الأندلسية ظهور نزعة التّفسير الإشاري الفيضي الذي لا يحتكم إلى العبارة، بل إنّ الإشارة هي وسيلته رغم نسبيتها، وكان " عبد السّلام بن عبد الرحمن بن أبي الرّجال، محمد بن عبد الرحمن، أبو الحكم اللّخمي الإفريقي الصّوفي المعروف المعروف:" بابن برّجان"[3] ممن اشتهر بهذا التّفسير الصوفي، إضافة إلى شهرته في علم الكلام والفلسفة، ووصف صاحب كتاب"الإعلام بمن سكن مراكش وإغمات من الأعلام" تمكّنه من هذه العلوم فقال:" كان من رجال المغرب غماما في علم الكلام، ولغات العرب والأدب، عارفا بالتّأويل والتّفسير، نحويّا بارعا، ناقدا ماهرا، إماما في كلّ ما ذكر لا يماثل بقرين، مُؤثرا لطريقة التّصوّف، وعلم

1- محمد حسين الذّهبي: التّفسير والمفسّرون، ج2، ص:261.

2- خالد عبد الرّحمن العك: أصول التّفسير وقواعده، دار النفائس، بيروت، لبنان، ط2، 1406ه، 1986م، ص 206، ص: 206.

3- الحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني: لسان الميزان، أخرجه: سلمان عبد الفتاح أبو غدّة، دار البشائر الإسلاميّة، بيروت، لبنان، ط1، 1423ه، 2002م، ص: 173.

الباطن متصرّفا في ذلك ثمّ مبديا من وجوه التّأويل"[1] وتضمّن كتابه في التّفسير" تنبيه الأفهام إلى تدبّر الكتاب الحكيم وتعرّف الآيات والنّبأ العظيم" ظروبا مختلفة من مسائل التّأويل والتّفسير الإشاري.

من بين تفسيرات "ابن برّجان" الصّوفيّة الإشاريّة تنبّؤه بفتح بيت المقدس في تفسير سورة "الرّوم"بناء على إشارة فيضيّة أُلهم إيّاها، وعلى حساب للأحرف ومما ذكره في قوله: " ومن تدبّر دوائر التّقدير في اختلاف اللّيل والنّهار واختلاف الأزمان، وتقلّب الكيان في ذلك في تغيّر الإدالات والزّيادة والنّقصان عساه أن يقف على بعض العلم بذلك وما يحصل من ذلك هو من أنفع فوائد اليقين بتمام الآماد وكمال الآجال، ووجوب ظهور اليوم الآخر، وتحقق العلم بالبعث والوعد والوعيد إلى ماوراء ذلك، قال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم: وذكر المهدي فقال:" يملأ الأرض عدلا وقسطا كما ملئت جورا وظلما، فيكون ذلك إخبارا عن غَلَبَتِنا لهم يومئذٍ، لأنّها كرّة نبأ لهم وفرة منهم ليست لهم كرّة في تلك المدّة إن شاء الله، وما تقدّم ذكره فصحيح، فيكون تقدير قوله تعالى ﴿أَلَمٓ ۝١ غُلِبَتِ ٱلرُّومُ ۝٢ فِيٓ أَدۡنَى ٱلۡأَرۡضِ وَهُم مِّنۢ بَعۡدِ غَلَبِهِمۡ سَيَغۡلِبُونَ ۝٣﴾[سورة الروم الآيات: 1،2،3] أنّه إخبار عن غلبة المسلمين لهم بالإمام العدل، رضي الله عنه وقد جاءت الأخبار عنه"[2] وقد يبدو للقارئ أنّ هذه الإشارة تحمل ما هو خفيّ وجليّ لتقترب أكثر من قواعد التّفسير الإشاري البعيد عن الغلوّ والفهم غير اللّائق بالقرآن الكريم.

1- العباس بن إبراهيم السّملالي(قاضي مراكش): الإعلام بمن سكن مراكش وإغمات من الأعلام، راجعه: عبد الوهاب بن منصور، المطبعة الملكيّة، الرباط، ط2، 1413هـ، 1993م، ج8، ص: 473، 474.

2- عبد السّلام بن عبد الرحمن بن محمد ابن برجان اللخمي الإشبيلي: تفسير ابن برّجان المسمّى تنبيه الأفهام إلى تدبّر الكتاب الحكيم، وتعرّف الآيات والنّبأ العظيم، تح: أحمد توفيق المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2013، ج4، ص: 326 ، 325.

ومن بين إشاراته أيضا ما ذكره حول علامات القيامة وأحولها وأين تكون فقال:" ووجه آخر أنّه لما ذكر ياجوج وماجوج والوعد بالفتح فيهم أتبع ذلك قوله تعالى ﴿ **وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ**﴾[الانبيئاء 105] وهم عيسى ابن مريم وأنصاره ومن تبعه من المسلمين ومن يجئ معه، إنّ في هذا بلاغا لقوم عابدين لله في أيّام الدّجال ووجه آخر زائد على ما تقدّم أن تكون الأرض المخبر عنها هي الأرض المقدّسة وهي مكان ملك داود وسليمان، وموضع أنزل فيه الزّبور"[1]، إنّ هذه الإشارات والتّنبّؤات تظهر لـ"ابن برّجان" هي من وحي تقديره وممّا اجتمع لديه من الأخبار السابقة.

يمكن القول عن تفسير "ابن برّجان" أنّه تضمّن في باطنه الجمع بين الإشارة والمعرفة الصّحيحة " فهو الّذي جعل من تفسيره للقرآن أداة منهجيّة لفهم حقيقة الوجود وبلوغ معرفته والنّفاذ إلى حقيقة الرّبوبيّة وحقيقة الحقّ المخلوق به، باعتبارها القوانين الإلهيّة التي يظهر أثرها في كلّ شيئ"[2]، في تأويله للقرآن الكريم استعمل " ابن برّجان" مخارج وتأويلات للآيات مبنيّة على قاعدة علم الكلام والفلسفة الّتي ميّزت فكره، ومن بين هذه المحاولات نجد قوله في مفهوم "الحق" الّذي أخرج معناه إلى أوجه دلاليّة متعدّدة، وقال في ذلك:" وإنّما خلق السّموات والأرض بينهما بالحقّ، والحقّ مسالك معاني صفاته في العالم، ومادلّ على موجود الآخرة وأكوانها، وما أوجب الشّهادة به من إتيان السّاعة بالآجال المؤجّلة والمواقيت المؤقّتة، وأنّ الجزاء واقع لا محالة، وصفات الجزاء ومعرفة منبعث الخزائن، ومعرفة منبعث الشّرائع، وما أثبتت عليه

1- المصدر السابق، ص: 43.

2- محمد العدلوني الإدريسي: أبو الحسن الششتري وفلسفته الصّوفيّة، دار الثقافة، الدار البيضاء، ط1، 2005م، ص: 41.

دعائم الإسلام وتمييز الحلال في ذلك من الحرام"[1] إنّ هذه النّظرة في تأويل بعض المعاني انطلاقا من وضعها في سياق معيّن، تشبه إلى حدّ كبير إجراء المدرسة المشرقيّة في التّفسير.

2.2- منهج "ابن عجيبة"[2](1809م -1224هـ):

عرف التّصوّف في المغرب نضجا، وثراءً في المضامين الّتي نحا أكثرها منحى التأويل، فعلى غرار "ابن برّجان" كان تفسير "ابن عجيبة" وجها آخر للتّفسير الإشاري الصّوفيّ، إذ كانت كلّ آية تُفسّر من النّاحية اللّغويّة والإشاريّة الّتي تقف على العتبات التّأويليّة الفلسفيّة والعرفانيّة ﴿**لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ فَإِذَا أَفَضْتُمْ مِنْ عَرَفَاتٍ فَاذْكُرُوا اللَّهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ وَاذْكُرُوهُ كَمَا هَدَاكُمْ وَإِنْ كُنْتُمْ مِنْ قَبْلِهِ لَمِنَ الضَّالِّينَ**﴾[سورة البقرة، الآية198] فظاهر هذه الآية هو تفسير للقيام ببعض مناسك الحجّ، مثل الإفاضة ، لكن "ابن عجيبة" أوّل معاني الآيات من وجهة صوفيّة تمثّلت في استدلاله على التّجلّيات الإلهيّة والمقامات والأحوال، فقال في معناها الإشاري:" إذا وقفت القلوب على جبل عرفة المعارف، وتمكّنت من شهود جمال معاني تلك الزّخارف، حتّى صارت تلك المعاني هي روحها وسرّها، وإليها مآلها ومسيرها، أُمرت بالنزول إلى أرض العبوديّة، والقيان بوظائف الرّبوبيّة، ثمّ يقال لهم: فإذا قضيتم مناسككم بأن جمعتم بين مشاهدة الربوبيّة في باطنكم والقيام بوظائف العبوديّة في

1- ابن برجان الإشبيلي: تفسير ابن برّجان المسمّى تنبيه الأفهام إلى تدبّر الكتاب الحكيم، ، ج4، ص:12.

2- ابن عجيبة أبو العباس بن محمد بن المهدي الحسن الأنجري، دفن ببلدية أنجرة وله تصانيف كثيرة منها في التصوف(شرح صلوات ابن مشيش) و(الفتوحات الإلهية في شرح المباحث الأصلية) و(الفتوحات القدوسية في شرح المقدمة الآجرومية) و(إيقاظ الهمم في شرح الحكم) لابن عطاء الله/ عبد المنعم الحفني: الموسوعة الصوفية، ص:285.

ظاهركم فاذكروا الله على كلّ شيئ"[1] وهو تفسير يعكس حركة المعراج من الأداء الحسّي إلى البلوغ الرّوحاني.

من التّجوّزات المفارقة الّتي أوّلها "ابن عجيبة" في القرآن الكريم، تفسيره لقوله تعالى لآية من سورة المائدة﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَوْفُوا۟ بِٱلْعُقُودِ ۚ أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ ٱلْأَنْعَـٰمِ إِلَّا مَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ غَيْرَ مُحِلِّى ٱلصَّيْدِ وَأَنتُمْ حُرُمٌ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ ﴾

[سورة المائدة، الآية1،2]، بقوله:"يا أيّها الّذين آمنوا أوفُوا بالعقود الّتي عقدتموها على نفوسكم في حال سيركم إلى حضرة ربّكم من مجاهدة ومكابدة، فمن عقد عقدة من ربّه فلا يحلّها، فإنّ النّفس إذا استأنست بحلّ العقود لم ترتبط بحال، ولعبت بصاحبها كيف شاءت، أوفوا بالعقود الّتي عقدتموها مع أشياخكم بالإتّباع والإستماع إلى مماتكم، وأوفوا بالعقود الّتي عقدها عليكم الحقّ تعالى من القيام بوظائف العبوديّة، ودوام مشاهدة عظمة الرّبوبيّة"[2] ، إنّ المعاني القرآنيّة تزداد تولّدا في التّأويل الصّوفي الذي يبحر في عمق التّجربة الشّخصيّة لتعكس المعرفة الذّوقيّة. وممّا عضّد مذهب "ابن عجيبة" في التّأويل هو الإلمام بالجانب الإصطلاحي الّذي شكّل أساس الفهم الذي يقوم عليه التّأويل عنده، فقد عمد في كتابه"معراج التّشوّف إلى حقائق التّصوّف "إلى حصر الحقل المعجمي الخاص بالمتصوّفة، مثل مصطلح الخمر، والسّكر، والصّفات والأفعال، وشرح معاني الأوتاد، والأقطاب، وبالتالي يكون "ابن عجيبة" قد مثّل دعامة في الفكر الصّوفي المغربي اجتعت فيه الميزة الذّوقيّة الإشاريّة والفلسفيّة.

1-أبو العباس أحمد بن عجيبة: البحر المديد في تفسير القرآن المجيد، تح: أحمد عبد الله قرشي رسلان،(د.ط)1419هـ، 1999، ج2، ص 231.

2-المصدر نفسه، ج2، ص: 4.

3- الكشف[1] الصوفي والتّأويل:

لقد تأسّس مع "ابن عربي" منهج التّأويل بعد مروره بمراحل شكّلت بعض معالمه، فقد تغيّرت بنية اللّغة المشكّلة للفهم في آثار "ابن عربي" وذلك في توظيفها للرّمز والإشارة و لقوانين فهم ثنائيّة الظّاهر والباطن، إضافة إلى اعتراضه على القوانين الجاهزة لفهم الخطاب القرآني فهو " يرفض التّأويل القائم على أساس الفكر والعقل والقياس من جهة، وعلى أساس الإيمان بوضعية اللّغة واصطلاحيّة دلالتها من جهة أخرى"[2] أي أنّه يدعو لإعمال الفكر والتّأمل الصّافي القائم على العقيدة السّليمة الّتي تبتعد عن التّأويل الكلامي والمذهبي، مع مراعاة طبيعة الكلام المتضمّن للمستويين الصّريح والضّمني، وإذا كان التّأويل في الفكر الإسلامي قائما على النّظر العقلي" فإنّ الصّوفية سيحولون من موقع التّأويل وسيربطونه بأفق أعم هو الكشف الصّوفي"[3] وهو المنطلق الذي حدّد تأويل المتصوّفة بملامح جديدة، وتعرّض إليها "ابن عربي" في مسائل عدّة من بينها؛ باب تأويل الحروف ورمزيتها، تأويل مناسك العبادات وإعطائها صورة مقاربة للعبادات الرّوحيّة، مسألة تأويل القرآن وتوضيح المحكم من المتشابه فيه مع تحديد منهجيّة التّأويل القائمة على اللّغة والفهم.

1.3- رمزيّة الحروف وتأويلها:

اتّخذ مبحث تأويل الحرف في تراث "ابن عربي" وضعا مغايرا مع من سبقه من المتصوّفة، إذ اتّسعت دائرة تأويله واتّخذت بعدا عرفانيّا ظهرت معانيه كدلالة على عوالم برزخيّة مستمدّة

1- الكشف هو رفع الحجاب والاطلاع على كلّ ما وراءه من معاني وأسرار، فإذا كانت المشاهدة تختصّ بالذّوات، فالكشف يختصّ بالمعاني والأسرار..الكشف أتمّ من المشاهدة وأعلى"/ سعاد الحكيم: المعجم الصوفي-الحكمة في حدود الكلمة- ص:664.

2- نصر حامد أبو زيد: فلسفة التّأويل، دراسة في فلسفة التّأويل عند ابن عربي، دار الوحدة، بيروت، لبنان، ط1، 1983، ص:376.

3-ينظر: منصف عبد الحق: الكتابة والتجربة الصوفية-نموذج محي الدين بن عربي-منشورات عكاظ، الرّباط، ط2، 2011، ص: 238.

من العلم الإلهي وتتجاوز دلالتها بهذا الاعتبار الرّسم المترائي للعيان الظّاهر، إلى اعتمادها على قوّة الباطن ولها قدرة على التّصرّف في الأمور، كما قسّمها إلى عوالم لها معانيها " اعلم وفّقنا الله وإيّاكم أنّ الحروف أمّة من الأمم مخاطبون مكلّفون، وفيهم رسل من جنسهم ولهم أسماء من حيث هم، ولا يعرف هذا إلاّ أهل الكشف من طريقنا، وعالم الحروف أفصح العالم لسانا، وأوضحه بيانا، وهم على أقسام كأقسام العالم القائم في العرف"[1] ثمّ كانت صفة كلّ حرف رمزا على عالم معيّن من العوالم الرّوحانيّة:

الحرف	رمزيّته
الألف	وجود الذّات مع كمالها
النّون	وجود الشّطر من العالم
الهاء والهمزة	عالم العظمة
الحاء والخاء والعين	عالم الملكوت(العالم الأعلى)
الثّاء،التّاء، الجيم، الدّال الذّال، الرّاء، الزاي، الظّاء، الكاف، اللّام، النّون، الصّاد، الضاد، القاف، السّين، الشّين، الباء الصّحيحة	عالم الجبروت(عالم الوسط)
الفاء	عالم ممتزِج بين عالم الشّهادة وعالم الوسط.
الكاف، القاف	عالم الإمتزاج هو عالم وسط وبين عالم الملكوت وهو القاف والكاف والقاف والسين والشين والياء الصحيحة
الحاء المهملة	عالم الإمتزاج الأعظم بين عالم الجبروت الأعظم وبين عالم الملكوت.

1- محيي الدّين بن عربي: الفتوحات المكيّة، تح: عثمان يحي، مرا: إبراهيم مدكور، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، ط2(د.ت.ش)، السفر الأوّل، ص: 260.

ولأشكال رسم بعض الحروف معاني ودلالات لا تقلّ أهميّة عن معاني الحروف نفسها، ففي شكل (الألف واللاّم) يرى "ابن عربي" دلالة على الحبّ والميل، واللّام هو ملهم أسرار الحبّ والألف رمز الإتّحاد، ولكرويّة حرف (الصّاد) قوّة وصلابة، وقد صدقت دلالته حين وافقت تسمية سورة من القرآن بها. وقد تأخذ بعض الحروف صفة الأسماء الإلهيّة مثل لحرف(الهاء)، إلا أنّ العقل يقف حائرا أمام تخريجات معنى الحروف التّي صاغها "ابن عربي"، وكيف غدت سلطة اللّغة في الوجود، وتماثلها مع سلطة الفعل، وكأنّ التّأويل لا يخضع لمقياس العلم به.

2.3– التأويل الصّوفي للقرآن عند "ابن عربي":

لقد كان النّظر إلى القرآن الكريم عند معظم الصّوفيّة من وجهة الكشف والإشارة والفيض، لذلك تكون معظم تأويلاتهم ذوقيّة فلسفيّة غامضة لا يفهمها إلاّ من عاش تجربتهم وسلك مسلكهم في ترقّي المقامات ومراتب السّلوك، وتفسير "ابن عربيي" نحا هذا المنحى في إعطاء تلك السّمة العرفانيّة للمعاني المستنبطة من القرآن باعتبار أنّ للقرآن ظاهر جلي وباطن لا يتأتّى إلاّ لأصحاب الكشف موجّها إيّاها بمعاني وأسرار الحروف الّتي تُعدّ مفتاح فهم القرآن، ففي تأويله للآية الأولى من سورة البقرة﴿الٓمٓ ۝١ ذَٰلِكَ ٱلۡكِتَٰبُ لَا رَيۡبَۛ فِيهِۛ هُدٗى لِّلۡمُتَّقِينَ ۝٢﴾[البقرة، الآية 1،2] يخرج دلالات من هذه الحروف المقطّعة إذ يقول:" إشارة إلى كلّ الوجود من حيث هو كلّ لأنّ (ا) إشارة إلى ذات الّذي هو أوّل الوجود على مامرّ، و(ل) إلى العقل الفعّال المسمّى جبريل وهو أوسط الوجود الذّي يستفيض إلى المنتهى و(م) إلى محمد الّذي هو آخر الوجود تتمّ به دائرته وتتّصل بها"[1] كما تميّز تفسيره بإلحاق المعاني المستنبطة من القرآن الكريم بعلم الكلام والفلسفة والطّبيعة والعرفان وأصول التّصوّف من مقامات وأحوال، وولاية فكان في مجمله نسقا محكما.

1–محيي الدين بن عربي: تفسير القرآن الكريم(د.ط.ت.ش)، ج1، ص: 9 .

3.3-الأحوال والمقامات:

إنّ أحوال العارف بالله متعلّقة بالمقامات والإرتقاء فيها وهي تجعل المريد يرتقي ويحقق السمو من عالم الحسّ إلى عالم الغيب، ويَرِدُ على قلب السّالك أضرب من المقامات فصّل فيها "ابن عربي" وأوّل بعض معاني القرآن الكريم بأنّها إقرار لها كقوله تعالى ﴿ **وَظَلَّلْنَا عَلَيْكُمُ الْغَمَامَ وَأَنزَلْنَا عَلَيْكُمُ الْمَنَّ وَالسَّلْوَىٰ كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَمَا ظَلَمُونَا وَلَٰكِن كَانُوا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ** ﴾[سورة البقرة الآية: 57] إذ أوّل الإنزال بالأحوال والمقامات الذّوقيّة الجامعة بين الحلاوة وإسهال رذائل أخلاق النّفس والرّضا وسلوى الحكم والمعارف والعلوم الحقيقيّة الّتي تحشرها عليكم رياح الرّحمة والنّفحات الإلهيّة في تيه الصّفات عند سلوككم فيها"[1]، كما أوّل القرية الّتي أمر الله تعالى "بني إسرائيل" أن يدخلوها كما في قوله تعالى ﴿**وَإِذْ قُلْنَا ادْخُلُوا هَٰذِهِ الْقَرْيَةَ فَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُوا حِطَّةٌ نَّغْفِرْ لَكُمْ خَطَايَاكُمْ وَسَنَزِيدُ الْمُحْسِنِينَ**﴾[سورة البقرة الآية: 58] بأنّ دخولها هو دخول مقام المشاهدة باعتباره خروج من الظّلالة إلى الهدى، وإحلالهم مقام القرب بدل البعد عنه.

إنّ حاصل ما يتوصّل إليه الإنسان من مقامات نورانيّة إنّما حصل بتتبّع شريعة الله ومنهاجه الّذي ذكره تعالى في قوله:﴿ **لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا** ﴾[سورة المائدة، الآية48] هو طريق المعراج إلى الله تعالى و طريق الفناء والخلود، كما تحصل مكاشفات الأحوال باتّباع السّلوك والأحوال، وقد أوّل دلالة الدّعوة إلى الحجّ أنّه دعوة إلى مقام القلب والتّجرّد من صفات النّفس، والعبادات الّتي يقوم بها الإنسان يوميّا من ذكر وتسبيح إنّما هي

1- المصدر السابق، ص: 37.

تزكية توصل إلى التّصفية ومنه إلى مقام الرّضا " الّذي هو مقام تجلّي الصّفات وغايته"[1]، ولا يقتصر حصول المطلب الرّقي في المقامات على أحوال الدّنيا فقط، بل الآخرة هي الأخرى وضع ينال به العبد الإرتقاء فيه، كنيل الجزاء والصعود من مرتبة إلى أخرى، بل ويصبح قلب العارف بيت الله الّذي يتمكّن منه اليقين، فتكون تجربة التّصوّف عند "ابن عربي" مرتبطة بالإنسان وجهده وهي تجربة خاصّة تخطّى فيها التّأويل حدود اللّغة ليرسم أفقا للعرفان.

4.3-تأويل معنى مقام رجال الغيب في القرآن الكريم:

تحدّدت معاني القرآن الكريم في تفسير "ابن عربي" بالعالم الرّوحانيّ أكثر من عالم الحسّ، كون هذا الأخير له شهوده القائمة عليه، ولهم مقامات رجال الأنفاس الّذين خصّهم الله تعالى في آياته، وهم قائمون على حفظ هذا العالم بتصرّفاتهم، فقوله تعالى﴿**وَخَشَعَتِ ٱلاَصْوَاتُ لِلرَّحْمَنِ فَلَا تَسْمَعُ إِلاَّ هَمْساً** ﴾[سورة طه: الآية 108] فمعناها يختصّ برجال الغيب العشرة " وهم عشرة لا يزيدون ولا ينقصون، هم أهل خشوع فلا يتكلّمون إلاّ همسا لغلبة تجلّي الرّحمن عليهم دائما في أحوالهم"[2]، ويأتي في مرتبة أخرى مرتبة أخرى "رجال الغيب" وهم الرّجال المحتجبون عن أبصار الجنّ والأنس يأخذون أرزاقهم من عالم الغيب ولا صلة لهم بعالم الحسّ[3] وخصّهم قول الله تعالى﴿**وَإِذَا قُرِئَ ٱلْقُرْءَانُ فَاسْتَمِعُواْ لَهُۥ وَأَنصِتُواْ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ**﴾[سورة الأعراف: الآية 204] ومنهم " رجال القوّة الإلهيّة" أو "رجال القهر" ولهم من صفات الأسماء الإلهيّة كالقويّ والمتين، وذكرهم في قوله تعالى ﴿**أَشِدَّآءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَآءُ**

1- المصدر السابق، ج2، ص: 37.

2- ابن عربي: الفتوحات المكيّة، ج11، ص: 306.

3- ينظر: المصدر نفسه، ص: 308.

﴿بَيْنَهُمْ﴾[سورة الفتح: الآية29]، ومنهم أيضا "الظّاهرون بأمر الله عن أمر الله" وعددهم ثابت في كلّ زمان ومكان، عادتهم-كما قال "ابن عربي"- خوارق العادات، وفيهم نزل قوله تعالى كما أوّله "ابن عربي"﴿ قُلِ اللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ﴾[سورة الأنعام: الآية 91] وكثير من أهل هذه المقامات والصّفات من وصفهم "ابن عربي" وبيّن مقامهم في القرآن الكريم أنّهم أهل ولاية وفعل سارٍ في الوجود، كالنّقباء، والأبدال، والأوتاد الّذين يتصرّف العالم بسلطة إرادتهم، بل ومن فئات بعض الأصفياء من نال هذا المقام، كالأخلاّء، والمحدّثون، والورثة وتجدر الإشارة أنّ هذا الرّبط في المعنى بين اللّفظ والصّورة إنّما جرى على غير سنن التّأويل المحتكم إلى اللّغة، بل كرّس مبدأ التّجربة الشّخصيّة الذّوقيّة العرفانيّة الّتي تبقى حبيسة الفهم الخاص للمتصوّف..

5.3-تأويل معنى المناسك والعبادات:

إنّ فقه العبادات يرسم هدفا لرياضة الرّوح قبل الجسد، فما جعل الله من فريضة إلاّ وجعل فيها حكمة إلهيّة، وقد فتح "ابن عربي" بابا لهذا التّأويل يعطي لمعنى العبادة بعدا روحيّا تتعدّد معانيه كأن يقارب معنى الحجّ معنى الطّواف حول العرش وقلب المؤمن وبيت الله الشّريف بإعتبار أنّ الرّوح إذا صدقت وعاشت تجربة معرفة الله تعالى فهي لا تقلّ منزلة عن شعائر الله، يقول في هذا المقام:" الطّائفون بالكعبة(هم) بمنزلة الطّائفين بقلبك، لإشتراكهما في القلبيّة، والطّائفون بجسمك(هم) كالطّائفين بالعرش، لإشتراكهما في الصّفة الإحاطيّة، فكما أنّ عالم الأسرار الطّائفين بالقلب الذي وسعني (هم) أسنى منزلة من غيرهم وأعلى"[1] وبهذا التّأويل يكون "ابن عربي" قد أخرج العبادات والشّعائر من وضعها الّذي يتحوّل مع الممارسة إلى جمود وغياب الرّوح، فضلا على أنّ هذا الرّبط يحقق ضربا من رحلة المعراج، أو تحقيقا لمقام الفناء الّذي تُختزل فيه تجربة الصّوفي.

1- المصدر السابق، ج1، ص:227.

6.3-تجربة الشّعر عند "ابن عربي":

تمثّل تجربة الشّعر مجالا أكثر خصوبة للتّصوير، وفيها يكون الحظّ أوفر في التّعبير نتيجة تعدّد مستويات اللّغة من رمز وإشارة، وتميّز شعر "ابن عربي" خاصّة في ديوانه"ترجمان الأشواق" بتركيبة خاصّة تتضمّن ظاهر الكلام وباطنه، فسبب نظم هذا الدّيوان هو ماذكره في مقدّمته ويتلخّص في وصف ابنة شيخه وقد قال فيها:" وكان لهذا الشّيخ رضي الله عنه بنت عذراء طفيلة، هيفاء تقيد النّظر وتزيّن المحاضِر والمحاضر، وتحيّر المناظر تسمّى بالنّظّام، وتلقّب بعين الشّمس والبها..فكلّ اسم في هذا الجزء فعنها أكنّي، وكلّ دار أندبها فدارها أعني، ولم أزل فيما نظمته في هذا الجزء على الإيماء على الواردات الإلهيّة، والتّنزلات الرّوحانية والمناسبات العلوية جريا على طريقتنا المثلى، فإنّ الآخرة خير لك من الأولى، ولعلمها رضي الله عنها إليها أشير ﴿ وَلاَ يُنَبِّئُكَ مِثْلُ خَبِيرٍ ﴾ [سورة فاطر الآية:14]"[1] فقد جعل "ابن عربي" في هذا الديوان ثنائية مشتركة بين الحب الإلهي والبشري.

إنّ صورة المحبّ ترفض التّمسّك بصور الحبّ المحسوس الّذي تنتهي لذّته عند نيله، بل يقبل الصّورة المثاليّة التي تخلق فارق المسافة ويتّسع المعنى في التّعبير عنها، الحبّ الّذي يترفّع عن الدّنيوي ويميل إلى الروحاني في تعاليه وتطهيره للذّات الإنسانية من رغباتها، إنّ محاور المعاني الصّوفيّة الّتي تضمنّها ديوان ترجمان الأشواق تتمحور حول رمزيّة المرأة، والحبّ الإلهي ورمزيّة الطّبيعة، وجامع هذه العناصر هو الحب الذي يستطيع أن يفهم المتصوّف العالم، ويستطيع قراءة الوجود والإنسان من وجهة مغايرة " إنّ التّأويل هو قراءة تعبيرية بمعنى تعبير رؤى للوجود ومظاهره، بوصفها شفرة إلهيّة، الهدف منها معرفة الله عبر تجلياته اللاّ متناهية في مراتب

1-محي الدين بن عربي: ديوان ترجمان الأشواق، اعتنى به: عبد الرحمن المصطاوي، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط1، 1425، 2005،ص: 22، 24.

الوجود"[1] وهذه المعرفة تقتضي استدعاء آليات بناء الخطاب الصوفي مثل ثنائية الظّاهر والباطن، والإشارة، والمجاز وإدراك حقيقة الرّمز وديناميتة في التّصوير، وثراء في الخيّال كقوّة مبدعة تضفي على العناصر اللّغويّة حركة ومجازا، وعنصر الخيال بالضّبط هو ما أغنى تجربة التّصوّف عند "ابن عربي" وجعله متوسّطا بين العرفاني والفلسفي.

لقد اتّخذت الغزل في الشّعر الصّوفي تطوّرا اختلف جذريّا عن العصور المتقدّمة، فقد ظهر بمستوى من التّلميح والإشارة والرّمز موظّفا حقولا دلاليّة مختلفة منها ما ارتبط بأسماء النّساء وأوصافهنّ ودلّ معناه على اللّطائف والحقائق الإلهيّة مثل: هند، لبنى، ظبي، سلمى، لبنى، الرّباب في قوله:

عَرِّفَانِي إِذَا بَكَيْتُ لَديْها ** تُسْعِدَانِي عَلى البُكَا تُسْعِدَانِي

واذْكُرَالِي حَدِيثَ هِنْدٍ ولُبْنَى ** وسُلَيمَى، وزَيْنَبٍ وعنَانِ[2]

وكلّ اسم ذكره "ابن عربي" هنا يحمل دلالة معيّنة مغايرة لدلالته الوضعية " والإشارة **بهند** إلى مهبط آدم عليه السّلام، وما يختصّ بذلك الموطن من الأسرار، و**لبنى** إشارة إلى الدّيانة وهي الحاجة، وسليمى حكمة سليمانية بلقيسية، وعنان علم أحكام أمور السياسات، وزينب انتقال من مقام ولاية إلى مقام نبوّة"[3] إنّ هذا التجوّز في دلالة اسم المرأة هو تخطٍّ للصّورة السّطحيّة الّتي صمّمها لها الموروث الفكريّ البشري ووضعها في مقام الرّفعة والولاية والمسؤوليّة، وردّ الإعتبار لتوازن الحياة في قيامها على ثنائية المرأة والرّجل، واتخاذ التعبير عنها وتصوير جمالها معبرا للإلهي رغم تباعد طبيعة طرفي الرّمز، أي ما هو إلهي وما هو بشري نتيجة ضغط ما تمارسه سلطة الرّمز" ذلك أنّ الصّوفيّ عندمل يستحوذ عليه المحبوب، لا يستطيع أن يعبّر عن تجربته

1- أمين يوسف عودة: تأويل الشّعر وفلسفته عند الصّوفيّة، ص: 99.

2- محي الدين بن عربي: ديوان ترجمان الأشواق، ص: 104.

3- المصدر نفسه، ص 105.

الدّاخليّة إلا باعتماده التّراكيب الرّمزيّة، الّتي تشير ولا تكشف، وتلوّح دون أن تصرّح"[1] إنّه ترسيخ لثنائيّة الظّاهر والباطن، وللأضداد التي تؤّلف دلالات متعدّدة، ومن هنا تصل رمزيّة المرأة إلى المطلق سواء في حضورها الإسمي، أو في حضورها في صورة كنايات واستعارات.

إنّ العلاقة التي تربط المتصوّف بالمرأة لا تقف عند حدود الرّغبة المقموعة وإن كان الشّعر الصوفي يستعمل الكثير من الصّور والتّشبيهات في هذا المضمون، إذ يذكر الأوصاف الحسّية كقول "ابن عربي":

أُطَارِحُهَا عِنْدَ الأَصِيلِ وبِالضُّحى بِحَنَّةِ مُشْتَاقٍ وأَنَّةِ هَيْمَانِ[2]

فقد ذكر المطارحة وعنى بها عن رغبات الشّبق والرّغبة، لكن سرعان ما تتّضح الصّورة عند التّعرّض للّفظتين: الأصيل والضّحى وهما وقتان لهما دلالتان قويّتان في الإشارة إلى مواقيت الصّلاة والرّجوع إلى الله تعالى" إنّ الفعل الجنسي الّذي يحكم حبّ الصّوفي للمرأة ليس حركة جسديّة تخضع لإيقاعات الرّغبة والمتعة الرّجوليّة، ولكنّه يستجمع في ذاته عناصر الإفتتان والعبادة والمتعة الجنسية المتبادلة، إنّه فعل مركّب يجمع بين العناصر الّتي تشدّ الإنسان إلى الألوهيّة والطّبيعيّة إلى مبدئيها؛ الحبّ والحياة"[3] وفي مقام آخر من الدّيوان وصف آخر لمفاتن الجسد مُكنّى به عن الجمال الإلهي الّذي هو صلب موضوع الحبّ والغزل عند الصّوفي، يقول "ابن عربي":

لَمْياءُ لَعْسَاءُ مَعْسُولٌ مُقَبَّلُهَا ** شَهَادَةُ النّحْلِ مايَلْقَى مِنَ الضَّرْبِ

رَيَّا المُخَلْخَلِ دَيْجُورٌ عَلَى قَمَرٍ ** فِي خَدِّهَا شَفَقٌ غُصْنٌ على كُثُبِ

1-وفيق سليطين: الشعر الصّوفي بين مفهومي الانفصال والاتّصال، ص 95.

2- محي الدين بن عربي: ديوان ترجمان الأشواق، ص59.

3- منصف عبد الحق: الكتابة والتّجربة الصّوفيّة، ص: 441.

حَسْنَاءُ حَالِيَةٌ لَيْسَتْ بِغَانِيَةٍ ** تَفْتَرُّ عَنْ بَرْدٍ ظَلْمٍ وعَنْ شَنَبِ[1]

" ولقد تجلّت براعته بالتّحديد في قدرته الفائقة على نزع الأقنعة الكثيفة الّتي تتغطّى بها الحقائق والمعاني، ليمنح الوجود معناه الحقيقي، وليقول لنا إنّ ما نشاهده في الحسّ محض أقنعة زائفة غير حقيقيّة لا تلبث أن تتركنا وترحل، ولذلك فهي تُؤوّل إلى نهاية الأمر إلى صيغ رمزيّة وشيفرة وجودية، وعلى الإنسان أن يعكف على حلّ هذه الشّيفرة وأن يعمل جاهدا في العبور من كثافة الصّور إلى لطافة المعنى"[2] إنّ الخطاب الصّوفي لـ"ابن عربي" تجاوز الأطر الموضوعة وحاول التّأسيس لمنحى صوفي عرفاني يشتغل أكثر على لغة والرّمز ويكون نشاط الفكر والخيال فيه ذو مساحة واسعة أين تتّسع الثّنائيات في اتّفاقها وتعارضها.

4- التصوّف والوحدة المطلقة:

لم يكن التّصوّف الفلسفي الّذي ظهر في بواكير العهد الأندلسي بعيد التّأثير عن حركة التّصوّف المتأخّرة، إذ ظهرت فلسفة وحدة الوجود بحلّة جديدة تجلّت في آراء "ابن سبعين" (614 / 669 هـ / 1217 -1269م) وتلميذه " أبو حسن الشّشتري"[3] (ت668 هـ) الّذي تشبّع بآراء شيخه وكان مذهبه في التصوّف نسقا عامّا يتلاقح فيه المعرفي مع الصّوفي والفلسفي لقد" انتهى الشّشتري إلى أنّ الوحدة في الوجود مطلقة بين الحقّ والخلق، بل لاوجود

1- محي الدين بن عربي: ديوان ترجمان الأشواق، ص: 187.

2- أمين يوسف عودة: تأويل الشّعر وفلسفته عند الصّوفيّة ، ص: 98.

3-الصالح العابد الأديب أبو الحسن علي بن عبد الله النميري الششتري..وهو أوّل من استعمل الزّجل في التصوّف..وخطورة "الششتري" كما يقول خصومه أنّه يعبر في زجله أو شعره عن المذهب ببساطة تعوز "ابن عربي"، وذلك ما جعل ابن تيمية ينبه إليه وهو يقول صاحب الأزجال غير أنّ تلاميذ الششتري كانوا يرجحونه على "ابن سبعين" لأنه أقرب إلى التصوف من مذهب وحدة الوجود/ عبد المنعم الحفني: الموسوعة الصوفية، ص:242،243.

إلاّ للحقّ الّذي ليس سوى فكرة تقبع في عمق الذّات الإنسانيّة وهي الحق، وماعداها فهو العدم"[1] وقد رمز "الشّشتري" إلى هذا مذهب الوحدة المطلقة في قوله:

وَاقْصِدْ الوُجُودَ المُطْلَقْ ** تَظْفَرْ بِالتَّحَلِّي

وتُسْقَى حُمَيَّا الأَسْرَار ** خَمْرًا دُونَ عُصَاره

وتَظْهَرُ عَلَيْكَ الأَنْوَار ** وتصْفُو العِبَاره[2]

لقد وظّف "الشّشتري" مجموع مصطلحات تدلّ على معاني فلسفيّة صوفيّة ترمي إلى بناء عقيدة صوفيّة مبنيّة على نبذ الحياة الدّنيويّة والتّوجّه إلى الوجود المطلق حيث تكتمل المعرفة بالله مثل مصطلح لحُظُوظَ الدّال في الوضع الصّوفي على معنى معيّن" إذا ظهرت الحقوق غابت الحظوظ، وإذا ظهرت الحظوظ غابت الحقوق، ومعنى "الحظوظ" حظوظ النّفس البشريّة ولا تجتمع مع الحقوق لأنّهما ضدّان لا يجتمعان"[3] ومصطلح "العلائق" أي ما يجعل الإنسان متعلّقا بالدّنيا وهي كذلك " الأسباب الّتي يتعلّق بها الطّالبون وفوتهم بسببها المراد وقطع العلائق هو انشغال العبد بها حتّى تقطعه عن الله تعالى" [4]ومجموع هذه المصطلحات هو طريق لتحقيق فكرة" الوُجُودَ المطْلَقْ" التّي تفرّد بها "الشّشتري" بعد تطويره إيّاها على أيد سابقيه، وهو المصطلح الصّريح والمباشر على فلسفته في التّصوّف.

وفي أبيات أخرى نجد تحديدا واضحا ل"الشّشتري" حول تحقيق الصّفاء عن طريق التّخلّي عن العالم وملذّاته في قوله:

أَيُّهَا العَاشِقْ إِنْ كُنْتَ صَادِقْ

1- محمد العدلوني الإدريسي: أبو الحسن الشّشتري وفلسفته الصّوفيّة، ص: 234.
2- أبو الحسن الششتري: ديوان أبي الحسن الشّشتري، دار المعارف، الإسكندريّة، ط1، 1960، ص: 155 .
3- أبو نصر السّراج الصّوفي: اللّمع، ص: 413.
4- عبد المنعم الحفني: الموسوعة الصّوفيّة ، ص: 186.

لِلسِّوَى فَارِقْ تَغْتَنِمْ وَصْلاَ[1]

وقد خالف "الشّشتري"برأيه آراء المتقدّمين حوله في فكرة وحدة الوجود، فإذا كان "ابن عربي" يرى أنّ الوجود وجودان، فإنّ "الشّشتري" يرى أنّ الوجود إنّما هو واحد[2]، ووصولا لهذه الآراء نكون قد قدّمنا لمحة عن التّصوّف في الأندلس الّذي تعدّدت طرق التّأويل فيه رغم وحدة الموضوع، وفي هذا المنحى اختلف العرفاني عن الفلسفي، وتجدّد الفهم للقرآن الكريم عن طريق التّأويل الإشاري، لتكتمل صورة الإجتهاد في الإقتراب من المعنى.

لقد مثّل التّصوّف عند المسلمين مذهبا فكريا سعى لإقامة معرفة خاصّة به، متّخذا في ذلك كلّ ما يمكن أن يروي عطش السّؤال الرّوحي، فكان مذهبا يجمع بين العقل والذّوق، ويبحث في لغة الوجود ويعبّر عنها بأسلوب يتميز التّكثيف الرّمزي، وهو في جانب أخر ممارسة تسامت في المعرفة الفلسفية والكشفيّة الّتي أرسى دعائمها المتأثّرون بالتّيار الأفلاطوني، واستكمله العرفانيون أمثال "ابن عربي" في بيئة الأندلسيين، و"ابن عجيبة" عند المغاربة، إنّ هذا الفيض في قضايا التّصوّف المتوارية في ثوب الباطن، يزيد من عمقها المعرفي، وفي ضرورة البحث عن آليات التّأويل لإزالة المسافة بينها وبين المعنى، وبفعل عامل التّجانس الجغرافي والتّأثير الثّقافي، استطاع التّصوّف بفروعه؛ الفارسي، والأندلسي، والمغربي أن يشكّل رافدا مهمّا في التّصوّف الجزائري الّذي تتعدّدت مضامينه وبنية التّأويل فيه، كطبيعة الرّمز، ومنهج التّفسير، إنّه التّصوّف الذي سيكشف نمط فهم النّص الدّيني، وكيفيّة اشتغال المعنى في الخطاب الصوفي.

1- أبو الحسن الششتري: ديوان الشّشتري، ص: 364،365.

2- ينظر: محمد العدلوني الإدريسي: أبو الحسن الشّشتري وفلسفته الصّوفيّة، ص: 226 .

الفصل الثّاني

تحوّلات الرّمز في الشّعر الصّوفي الجزائري القديم.

أوّلا- الشّعر والتّصوّف.

ثانيا- الاستمداد الرّمزي للشّعر الصّوفي الجزائري القديم.

1- القرآن الكريم.

2- الاستمداد السنّي(النّور المحمّدي).

3- الاستمداد الصّوفي للجمال والجلال الإلهيين.

ثالثا- التّأويل الرّمزي للشّعر الصّوفي.

1- الرّمز الموضوعي.

1.1- المحبّة الإلهيّة.

2.1- الرّمز الطّبيعي ودلالته.

3.1- المحبّة الإلهية والغزل.

4.1- رمز الخمر في الشّعر الصّوفي.

2- رمزية المصطلح الصوفي.

1.2- رمزية المصطلح المفرد.

2.2- رمزية المصطلح المركّب.

تمهيد:

إنّ الحديث عن علاقة الشّعر بالتّصوّف يتجاوز عرض المفاهيم الموروثة التي ما فتئ الشّعر شديد الصّلة بها، ذلك أنّ مفهوم الشّعر يتعدّى حدود اللّفظ المحبوك والموزن والمقفّى، فالوعي الذّي أصبح ضمن الشّعر الجديد أدّى إلى الثّورة على الشّكل والمضمون، ممّا جعل كثيرا من مضامينه تتّخذه أداة تبليغ لها متعدّية في ذلك قوانين اللّغة ومتّخذة إيّاه أداة لتصوير الوجود، فيغدو بذلك ممارسة تتلاحم فيها الغنائية مع الفلسفة، ولعلّ هذه الحلقة المترابطة بين اللّغة والشّعر والفلسفة تؤهّل الشّعر لأنّ يكون في مقدّمة الفنون كما يقول «هايدجر»:" إنّ ماهية الشّعر تتحقّق في الفنون جميعها، وحيث أنّ اللّغة في ماهيتها هي ممارسة التّفكير الشّعري، فإنّ الشّعر نفسه الّذي يستخدم اللّغة وسيطا(فنّ القصيد) يتمتّع بضرب من الأوّلية على سائر الفنون الأخرى"[1] و هذه الأوليّة لا تتأسّس على جانب الوجدان فحسب، بل تتوسّع لشمل الجانب العقلي المخالف لطبيعة الشعر كما يُظنّ به، ذلك أنّ الشّعر مؤسّس على ثنائيّة الوجدان(العاطفة) والعقل أيضا، والخيال هو الدّور الفاعل فيه لأنّه ملزم بضرورة حسن الرّبط بين الصّور والأخيلة المنتجة للعبارة الشّعريّة برابط منطقي يتيح تمثّل الصّور.

أوّلا- الشّعر والتّصوّف:

إنّ التّماهي بين اللغة والشعر إذا التحما في ممارسة صوفيّة يترتّب عنه فضاء في المعنى متفرّد برموزه، فالتّصوّف هو تجربة ذوق تتّخذ من الشّعر ملاذا لتنعتق من رباط العقل وقوانينه، وتمارس إبداعها الخلّاق في إبداع الصّور الفنيّة بحدّيها المجازي والحقيقي، وهذا النّوع من الإبداع ينبع من التّأمّل والحبّ المفارق الّذي يمارسه الصّوفي في عالمه العرفاني الخاص "إن الشعر تجلٍّ للفرادة والتميز، وتجسيد لكشف معرفي لا يقدر أن يحققه أي شكل آخر من أشكال المعرفة. فهو يعانق الكون

1-سعيد توفيق: في ماهية اللّغة وفلسفة التّأويل، المؤسّسة الجامعية للدّراسات والنشر، بيروت ، لبنان، ط1، 1423هـ، 2002م، ص:46.

وتجربة الإنسان فيه، ولا يُسقِط من المغامرة الإنسانية شيئا، عكس الفلسفات التي تدمن الفصل والتجزيء، وتكرس السير في نفق البعد الواحد؛ الذي هو بعد ضد الشهوة المؤسسة للشعر"[1] وذلك بفضل مزاوجته بين الالتزام بقوانين الشعّر تارة، وخرقها تارة أخرى، وبفضل اعتماده على الخيال العامل الفاعل في توليد العدول والانزياح وأضرب الرمز "الخيال هو إذن الآلة الممكنة في كل تأويل رمزي يبتغي الباطن من الحقائق والكامن من المعاني .فهو الآلة التي تمنح للرموز دلالة خاصة، وتقوم بإرجاعها إلى مصادرها الأنطولوجية في التجلي الإلهي"[2] وعلى اعتبار هذه الأهميّة للخيال الّتي تزيد من أهميّة الشّعر وتأثيره، يصبح مجالا يمتزج فيه الذّوق والرّمز والواقعية أيضا.

ينصهر التّأويل الذي مادّته اللّغة في التّجربة الشّعريّة مولدا ذوقا خاصّا تغلب عليه الجمالية، ويخلق في الوقت نفسه مفارقة دلاليّة، فالتأويل يميّز الشّعر بالاقتضاب، لأنّ الشّاعر الصّوفي بالتّحديد يلجأ إليه لممارسة زاوية أخرى من الصّمت واختزال المعنى" إنّ الخطاب الصّوفي لا يدين في جماليته للأشكال البلاغية، ومدى انزياحاته المختلفة فحسب، بقدر ما يدين لبنيته ذاتها، وهي البنية المركّبة بين الارتباط الحميم والمتأصّل بين الحسّي والمجرد، المادّي والرّوحي، الظّاهر والباطن، ممّا أضفى عليه طابعا أيقونيا في الاستخدام اللغوي من ناحية أخرى"[3] إنّ الشّعر الصّوفي يتجاوز كونه متعة فنيّة وغنائيّة تحاول التّخلّص من الرّتابة، إلى أنّه وسيلة أخرى يراها الصوفي ممارسة روحيّة خاصّة فيها فسحة من الألم والتّأمّل تُمارس فيها الفلسفة في قالب فنّي **"**إن حاجة عين الشعر إلى التصوف كحاجة عين التصوف إلى الشعر، فالأولى تحتاج إلى تحقيق اللحظة الصوفية التي تدمجُها في الزمن الروحي غير المقيَّد بالدقائق والساعات، والثانية تحتاج إلى الشعر لإبراز المكاشفات

1-أحمد بلحاج آية وارهام: الشعر العربي المعاصر في المغرب رهاناته ومنطقة تلاقي أشكاله، المطبعة والوراقة الوطنية، مراكش، المغرب، ط1، 2010، ص: 19.

2- محمد شوقي الزين: بحر أم ساحل؟قراءات معاصرة في فكرة التأويل عند ابن عربي، موقع مؤمنون بلاحدود، قسم الدراسات الدينية، 19 يونيو 2017، ص: 9.

3 -بلعجين سفيان: جماليّات الانزياح في الخطاب الصّوفي الجزائري–مقاربة توصيفية–، بحث مقدّم لنيل شهادة دكتوراه علوم في الأدب العربي، إشراف: عمّيش عبد القار، جامعة عبد الحميد بن باديس، مستغانم، 2010، 2011، ص:139.

والتجليات والفيوضات الفائضة عليها من لدن المحبوب"[1] هذه المكاشفات تُؤسَّس على الخيال وعلى البعد الرّمزي الممثّل في اللّغة الفنيّة ذات البعد الإشاري والوجودي القائم على العلاقات الرّمزيّة والتّجريد، إضافة إلى أنّ العلاقة الّتي تربط بين الشّعر والتّصوّف تكمن توافقهما في الطّريقة اللّامباشرة في التّعبير وتستّر المعنى خلف عبارات ميزتها العدول.

ثانيا–الاستمداد الرّمزي للشّعر الصّوفي الجزائري القديم:

1–القرآن الكريم:

استمدّ الشّعر الصّوفي الجزائري القديم مرجعيّاته من موارد عدّة، وهو في استمداده هذا، يبرهن على وحدته المعرفيّة، ويحقّق أفقا ينصهر فيه المعنى في تراثه ومعه، وقد تنوّعت هذه الاستمدادات بين القرآن، والحديث النّبوي، والفلسفة، باعتبارها عوامل مساهمة في بناء الفكر الصّوفي، لقد كان لوجود القرآن في الشّعر الصّوفي في التّراث الجزائري أثر واضح الملامح تجلّى في توظيف القصص القرآني، وكثير من أنساقه الرّمزية " إنّ المواضعة هي النّظام الّذي يستطيع الحكم على التّأويل ومصداقيته، بمعنى أنّ الأنظمة الرّمزية الّتي أوجدتها الجماعة هي الّتي يجب على التّأويل أن يستند عليها، لأنّ المواضعة تحالفات لسانية حول رموز وإشارات، ومن ثمّ فإنّ الانتماء إلى هذه التّحالفات معناه انتماء إلى القيم الإدراكية الجماعية"[2] فالرّمز الصوفي رغم اعتماده على الذّائقة الخاصّة المستمدّة من التّجربة الروحية، إلّا أنّه لا يستكنف خضوعه إلى أعراف الجماعة الذي يعبّر من خلالها عن الوحدة والمرجعيّة المؤسِّسة له، فهذا الاستمداد الرّمزي يشكّل حركة لولبيّة في ثنايا النّصّ، فإذا كان الصّوفيّ يستعمل الرّموز المستمدّة ليعرج بها من الجمالية الخارجية إلى المعنى

1- أحمد بلحاج آية وارهام: عينان من أجل توحيد الهوى، مقال منشور في جريدة المساء المغربية، العدد:3261، الأربعاء 14 رجب/ 12 أفريل 2017.

2- هيثم سرحان: استراجية التأويل الدلالي عند المعتزلة، نادي تراث الإمارات، ط1، 2012، ص: 192.

العميق؛ فإنّ على القارئ أن يستقرئ هذا الباطن، وكلّ الجزئيّات اللّغوية الفاعلة في تحصيل المعنى ليكشف جمالية توافق الظّاهر مع الباطن.

1.1–سورة الفاتحة:

هي سورة الحمد والمناجاة والفتح وقد أفردها بالتّأويل جلّ الصّوفيين الذّين وعوا معانيها الباطنة واستلهموا أسرارها، فهي في نظرهم مفتاح فهم القرآن الكريم، وقد ذكرها "ابن عربي" في قوله:" فهي فاتحة الكتاب لأنّ الكتاب هو عبارة من باب الإشارة عن المبدع الأوّل، فالكتاب يتضمّن الفاتحة وغيرها لأنّها منه، وإنّما صحّ لها اسم الفاتحة من حيث أنّها أوّل ما افتتح به الوجود..إذ الفاتحة دليل، الكتاب مدلولها، وشرف الدّليل بحسب مايدلّ عليه"[1] ويستوقف الباحث أثر هذه الصّورة المباركة في الشّعر الصّوفي مثل استلهامها في قصائد "أبي حفص الزّموري"[2](ت1990م)، إذ نظم قصيدة في فضل سورة الفاتحة وأسرارها النّورانيّة، مدعّما أبيات هذه القصيدة بآيات أخرى من القرآن الكريم، والاستلهام هنا لم يكن حرفيّا، بل ضمنيّا تدلّ عليه تقسيمات الأبحر العرفانية الّتي وضعها النّاظم، كتقسيمه معاني سورة الفاتحة إلى أبحر منها بحر النّور وخصّه في قوله:

"وَارْكَبْنَ فُلُكَ الحيَاةِ واسْبَحْنَ **فِي بِحَارِ النُّورِ يَسْطَعْ مَاهُنَا**

وبحر الخدمة وسفينة النّجاة:

ولِبَحْرِ الخِدْمَةِ اِرْكَبْ سُفُنًا **لِلنَّجَاةِ مِنْ عَواصِفِ الفَنَا**

1– ابن عربي: الفتوحات المكية، ج2، ص: 184،185.

2– هو العارف بالله الغوث الرباني والقطب الصمداني، نجم التسبيح الشيخ المربي سيدي عمر أبو حفص الزموري، من ذرية الولي الصالح سيدي عمر العجيسي قدس الله سرهما، ولد رضي الله تعالى عنه سنة 2013، وتوفي سنة 1990، مارس التدريس والإمامة بعدة زوايا ومساجد، منها زاويته العامرة بزمورة الغراء، مرورا بزاوية الجعافرة ببرج بوعريريج، من مرلفاته المطبوعة(فتح اللّطيف في التصريف على البسط والتعريف وهو مرجع لا نظير له في فنه/ مدونة سيدي بن عزوز/2018/5/5.

وبحر العجز وسفينته الرّحمة:

وَلِضُعْفِ عَنْ دِفَاعٍ ادْخُلنَ بَحْرُ عَجْزٍ وتَذَلَّلْ واسْكُنَا**

وَتَلَطَّفْ فِي السُّؤَالِ وَارْكَبْنَ سُفُنَ الرَّحْمَةِ تَلْقَ السَّكَنَا**[1]

لقد تمّ إقحام مصطلح "البحر" لمقاربته لمعنى عمق التّجربة الصّوفيّة، فبقدر ما تشهد حركة البحر الاضطراب واللاّسكون؛ كذلك تكون رحلة البحث عن الحقّ ثائرة تحمل في طيّاتها كثيرا من الصّعوبات، إنّ الهاجس الّذي يختفي وراء ربط الألوهيّة بصورة البحر، هو هاجس السّكينة الأبديّة التي كانت الحقيقة الإنسانيّة عليها قبل ظهورها الوجودي..البحر يقوّي الحنين إلى الأصول، لأنّه خلف الحركة المستمرّة للموج تختفي الرّاحة الأبديّة[2] واقتران البحر بالسّفينة هو دلالة طلب الطّريق الموصل إلى الحقيقة والسرّ اللّذين تضمّنتهما سورة الفاتحة، كما يدلّ البحر على المكابدة والمجاهدة.

شرح "أبو حفص الزّموري" منظومته رابطا معاني الأبيات الّتي نظمها في سورة الفاتحة بالآيات، فيكون المعنى حينها متلاحما إذ يساند الشّعر القرآن، فيقول في تأويل الأبحر الّتي جعلها عناوينا للآيات ما نصّه:" لقد افتتحنا هذه القصيدة المشيرة إلى بعض أسرار الفاتحة، بذكر الله سبحانه وتعالى وضرورة تكراره ليمتلئ القلب إيمانا ويقينا لله سبحانه وتعالى، وقد قسّمنا الفاتحة إلى أربعة أقسام؛ قسم سمّيناه (بحر النّور) وهو القسم المشتمل على أسماء الله سبحانه وتعالى ﴿ **ٱلْحَمْدُ لِلهِ رَبِّ ٱلْعَـٰلَمِينَ** ﴿٢﴾ **ٱلرَّحْمَـٰنِ ٱلرَّحِيمِ** ﴿٣﴾ **مَـٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ** ﴿٤﴾ ﴾[سورة الفاتحة، الآيات: 2،3،4] وهي: الله وربّ العالمين والرّحمن الرّحيم وملك يوم الدين، فهذه أسماء عظام منها أسرار عظيمة، وجعلنا لهذا البحر سفينة هي سفينة الحياة، حياة القلوب، حياة الرّوح،

1- أبو حفص الزموري: من رسائل العلامة أبي حفص الزموري، منشورات حواركم،(د.ط.ت.ش)، ص :25 .

2- ينظر: منصف عبد الحق: الكتابة والتّجربة الصّوفيّة عند ابن عربي، ص: 405، 408.

الحياة الظّاهرة، الحياة الدّائمة"[1] وبهذا يكون التّداخل بين الشّعر والقرآن تداخلا وثيقا عند الصّوفية كان كلّ واحد منهما مدد للآخر.

2.1-قصّة موسى عليه السّلام:

لقد مثّلت قصّة موسى "موسى" موردا روحيّا به يستلهم الصّوفي عوالم التّجلي ويرتقي في مقامات العرفان، وقد كان لخلع النّعلين تصوّرا خاصّا استلهمه صوفيّة من قبل مثل: "ابن قسّي" كما رأينا في كتابه(خلع النّعلين من موضع القدمين)، وعند "ابن عربي" فدلالة قصّة "موسى عليه السّلام" تمثّل جزءا من التّجربة الصّوفية عامّة "لأنّ تجربة التّصوّف هي تجربة مثول في مقامات التّجلّي والشّهود في الفناء والحضرة الإلهيّة، أي هي تجربة في مستوياتها الرّمزية، تعادل موقف "موسى عليه السّلام" في الواد لمقدّس طوى الّذي أمره الله فيه بخلع نعليه إمعانا في التّقديس وإجلال عظمة الموقف، وقدسية المكان"[2] فهي رمز عند الصوفي ينفتح على معاني لا متناهية، بل ومؤسّسة للمعرفة الرّوحية، فنجد مثلا اقتباس بعض آياتها في قصيدة (**إِنْ كُنْتَ ذَا اتِّصَالٍ أَبْصَرْتَ فِي العلا**):شعر "أبي مدين شعيب التّلمساني"[3](ت594هـ-1197م) في

اِجْعَلْ وَصْفَكَ ذُلاًّ * وَكُنْ عَبْدَا مُقِيمْ**

مَافِي الوُجُودْ إِلاَّ * إِلَهُنَا العَظِيمْ**

1 – أبو حفص الزموري: من رسائل العلامة أبي حفص الزموري ، ص: 35.

2-محمد بنعمارة: الصوفية في الشعر المغربي المعاصر(المفاهيم وللتّجلّيات)، ص: 195.

3- " أبو مدين شعيب بن حسن الأندلسي التلمساني، الغوث والقطب وشيخ الطريقة، وكان محيي الدين يلقبه بشيخ الشيوخ ويعدّه واحدا من ثمانية نفسا ظاهرين بأمر الله عن أمر الله، لا يرون سوى الله في الأكوان..ومن كلماته التي كان يبذرها بين أحبابه كالنبت الطيب: حياتي قائمة بالوحدانية، وإشارتي إلى الفردانية، وروحي راسخ في علم الغيب"/ عبد المنعم حنفي: الموسوعة الصوفية، ص: 359، 360.

لِلطُّوْرِ قَدْ تَجَلَّى * وَكَلَّمَ الكَلِيمْ**[1]

فالبيت الثّالث تناص مع الآية الكريمة﴿**فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكّٗا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقٗا** ﴾[الأعراف:143] وفيه دلالة على معنى القوّة الإلهية في تجلّيها، فالتّجلّي الإلهي الّذي هو" ما يظهر للقلوب من أنوار الغيوب" يكون دليلا على فقدان وصف دقيق يعادل الموصوف لحظة تجلّي أسمائه وصفاته التي لا تحدّ ، ويمكن القول أنّ قصّة "موسى عليه السّلام " هي رمز لمقام المجاهدة والتّربية الرّوحية، والتّجرّد عن السّوى، لذلك فقد تكثّف استلهامها في الشّعر الصّوفي.

نجد توظيفا لرمزية سورة موسى أيضا في شعر الشّيخ" أحمد بن مصطفى العلاوي"[2] (ت: 1934 م) بقوله:

يَا مَنْ تَهْوَى مَا نَهْوَى اِخْلَعْ نَعْلَ السِّوَى فِي الوَادِ المُقَدَّسِ كَمَا أَنَا خَلَعْتُ**

فَخَلَعْتُ النَّعْلَيْنِ كَذَا الكَوْنَيْنِ ** لِئَلاَّ يَبْقَى مِنْ بَيْنِ ثُمَّ نُودِيتُ[3]

1- سيد أحمد سقال: سيدي أبو مدين شعيب نبذة من حياته ومقتطفات من ديوانه وقصائد في ثنائه ومدحه، تلمسان عاصمة الثقافة الإسلامية،الجزائر، (د،ط)، 2011ص: 97، 98.

2- هو أحمد أبو العباس الشّيخ الأجلّ سيدي أحمد بن مصطفى العلوي بن محمد بم أحمد المعروف بأبي شنتوف والملقب بمدبوغ الجبهة بن الحاج علي المعروف عند العامّة بـ« ابن عليوة» أصل أسرته من مدينة الجزائر، ولد سنة 1291هـ، اتّصل بالعارف بالله «سيدي محمد البوزيدي» المعروف بالشّيخ حمّو، المستغانمي منشأ ودارا، الدّرقاوي نسبة ومشربا، ولقد عاش الشيخ في زمن استولى فيه الاستعمار على الجزائر، فأراد العلوي أن يبقي على الشّعب هويته، فكان عمله على جبهتين، جبهة داخلية، أسس فيها الطّريقة العلاوية واعتمّ بتربية المريدين وإرشادهم، إضافة إلى سعيه لاستعمال وسائل الإعلام، والطباعة والنشر، أما خارجيا فقد عمل على بناء زوايا تابعة للطريقة العلاوية، ومن خلالها انتشر صدى هذه الطريقة في العالم، من أهم مؤلّفاته:الأنموذج الفريد المشير لخالص التّوحيد في نقطة بسم الله الرحمن الرحيم، دوحة الأسرار في معنى الصلاة على النبي المختار، المنح القدوسية بشرح المرشد المعين على الطريقة الصوفية، وغيرها من أمات الكتب في التصوف، توفي سنة 1934م، بمستغانم/ يُنظر: مدونة سيدي بن عزوز، 2018/02/25، h20:06

3- أحمد بن مصطفى العلاوي: الديوان، جمعية الشيخ العلاوي للتربية الصوفية، مستغانم، ط6، 2009، ص: 102.

فخلع النّعلين في الأبيات المتقدّمة هو شرط حاصل لبلوغ مقام الإحسان، خاصّة وأنّ هذا المقام قد تمّ التّعبير عنه بالتخلّي عن الكونين ، أي الزّهد كما تنفتح دلالة هذه القصّة على معنى الحبّ والوصول إلى المقام الأسنى استلهمه الشّيخ "العلاوي" في قوله:

خَلَعْتُ النَّعْلَيْنِ بَلْ خَلَعْتُ مَا عَلَيْهَا ** وَمَا دُونَهَا كَذَا الوُجُودَ بِخَلْعَتِي

ثُمَّ رَاجَعْتُ نَفْسِي فِي تَحْقِيقِ حَقِّهَا ** فَوَجَدْتُهَا نُوراً فِي نَارِ صُورَتِي

هُنَا يُصْلَى العُشَّاقُ فِي العِشْقِ لَظَى ** تَرْمِي بِشَرَارِ الطَّرْدِ لِلْمُتَعَنِّتِ

فَدونَكَ مِنْ شُعَاعِ الحَقِّ حَقِيقَةً ** إِذَا كُنْتَ ذَا بَصَرٍ تَرَاهُ فِي مِرْأَتِي

واعْتَبِرْ نَفْسَ الإِطْلاَقِ فِي القَيْدِ لَحْظَةً ** عَسَاكَ تَرَى التَّوْحِيدَ فِي عَيْنِ الكَثْرَةِ[1]

فألفاظ العشق والمحبّة (العشق، لظى، شرارة) تتفاعل في حقل دلاليّ واحد لتصوّر معنى الحبّ والفناء المترتبين عن خلع النعلين، وأحديّة الذّات، فالوصول إلى الحقيقة لا يكون دون فناء، المكنّة عليه بالاحتراق، فالنّار هنا تحوّلت من مفهومها السلبي لتدلّ على المفهوم الإيجابي الذي يعني الوصول وإدراك الوحدة في الكثرة، وبهذا المنحى تكون قد رمزت إلى التّرقّي في المقامات، وإلى التّجرّد من كلّ ملذّات الدّنيا وما يحول بين العبد وربّه فأصبحت بذلك نورا يضيئ (**فوجدتها نورا من نار صوريّتي**)، فهذه العبارة مثّلت تأويلات مفتوحة على استلهام المقامات الروحية، وتحوّلا في استقبال النّص الديني متجدد باستمرار، وممّا يمكن استنتاجه من أثر القرآن الكريم في الشّعر الصّوفي هو أنّ هذا الاستمدادا لم يكن فقط إمدادا إيمانيّا، بل ورمزيّا أيضا، إذ استعار بأهمّ الأيقونات الرّمزية التي تمثّل تجارب روحيّة، فرمز (فخلع النّعلين) أصبح تجربة روحيّة في الاستعمال الصّوفي، توسّعت دلالاتها حسب المقام والتّجربة الخاصّة.

1- أحمد بن مصطفى العلاوي المستغانمي: الديوان، ص: 28 .

3.1–استمداد الآية القرآنية:

لقد جرت عادة المتصوّفة في توظيف القرآن الكريم قصصا، وآيات، وجملا، وذلك تعزيزا لانتمائهم الروحي، وإقرارا بالأصول التّي تحاول التأسّيس لعرفانيتها بعيدا عن الرّوافد الدّخيلة، ونجد مثال الآية القرآنية ﴿يَوْمَ تَمُورُ ٱلسَّمَآءُ مَوْراً ۝ وَتَسِيرُ ٱلْجِبَالُ سَيْراً ۝﴾ [الآيات:9،10، سورة النّجم]، وكذلك الآيات من سورة الرّحمن﴿وَلَهُ ٱلْجَوَارِ ٱلْمُنشَآتُ فِي ٱلْبَحْرِ كَٱلْأَعْلَٰمِ ﴾ [سورة الرّحمن:الآية24] في شعر "عفيف الدّين التّلمساني" مايعبّر عن الكناية عن الشّغف ودواعي المحبّة اللذين يصيبان العارف وهو يصارع بحار الشوق،

لَكَ يَا عُلِيَّ عَلَيَّ عَهْدُ مَحَبَّةٍ ** تُنْمَى ولاسْتِمْرَارِ فَضْلِكِ تَنْتَمِي

يَتَهَدَّمُ الهَرَمَانُ فِي أَخْبَارِهَا ** وَبِنَاءُ عَقْدِ وَلاَكَ لَمْ يَتَهَدَّمِ

وَكَذَا السَّمَاءُ تَمُورُ مَوْرًا والْجِبَالُ تَسِيرُ سَيْرًا وَهُوَ لَمْ يَتَثَّلَمِ**

إِنْ كَانَ دَهْرِي رَاحَ يَظْلِمُنِي بِبُعْدِي عَنْكَ حَادِثُ صَرْفِهِ المُتَقَدِّمِ**

فَعَلِى الجِبَالِ المُنْشَآتِ وَسَيْرِهَا ** فِي البَحْرِ كَالأَعْلاَمِ كَشْفَ تَظَلُّمِي[1]

إذا كان الاقتباس فيما سبق من أمثلة مباشر؛ فإنّه في أبيات "عفيف الدين التلمساني" فيه خرق واستبدال، إذ استبدلت الجواري بالجبال، وإذا كان المعهود في التصوّر أنّ السّفن هي الّتي تجري في البحار، فإنّ في هذا البيت صوّر الجبال هي التي تجري كناية عن تحوّل الأمور المستحيلة عن طبيعتها بفعل الحبّ.

1- عفيف الدين سليمان بن علي التلمساني: الديوان، تح: عاصم إبراهيم الكيّالي، كتاب ناشرون، لبنان، ط:1، 2013م، ص: 107، 108.

كما نجد توظيف للآية من سورة البقرة في ديوان (آيات المحبّين في مقامات العارفين)لـ" عدّة بن تونس المستعانمي"(ت:1952م)﴿ وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِنَّهُ لَلْحَقُّ مِن رَّبِّكَ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ ﴾[سورة البقرة، الآية: 149] في قوله:

تَأَمَّلْ رَعَاكَ اللهُ أَيْنَمَا تُوَلُّوا ** فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ بِلاَ مِرْيَةِ[1]

إنّ خلاصة ما يمكن أن نقوله عن الاستمداد الرّمزي من القرآن الكريم، هو أنّ الصّوفي كان ينزع دوما إلى الأصل الّذي يقوّي حجّته، ويعضّد كتابته إذ يستمدّ منه أسرار وجوده ومحبّته.

2-الاستمداد السنّي(النّور المحمّدي):

إنّ التّوسّل بالذّات المحمّدية سبيل النّجاة، والإلهام، والجمال أيضا، وقد سبقت الإشارة إلى هذا النّوع من الشّعر عند "الحلاّج" و"عبد الكريم الجيلي" و"ابن عربي" وكيف عُدّ هذا عندهم صورة للتجلّي الإلهي والخلافة البشرية، فهو أصل الوجود، ويقول "أبو بركات العروسي القسنطيني"[2] في هذا المقام:

لَوْلاَ النّبيُّ رَسُولُ اللهِ مَاطَلَعَتْ ** شَمْسٌ وَلاَقَمَرٌ والحَقُّ تبيين

وَلاَ سَمَاءٌ ولاَ أَرْضٌ وَلاَجَبَلٌ ** وَلاَبِحَارٌ وَلاَمَاءٌ وَلاَ طِينُ

1- عدّة بن تونس المستعانمي: ديوان آيات المحبّين في مقامات العارفين، ضمن كتاب: الآداب المرضية لسالك الطريقة الصّوفية، تح: عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط:1، 2006، ص: 199.

2- ذكر ترجمته صاحب فهرست معلمة التّراث الجزائري في قسم كتب التّصوّف وأورد مؤلّفاته وورد في ذلك :"بركات بن باديس القسنطيني العروسي: مفتاح الإشارة في فضائل الزيارة، وسيلة المتوسّلين بفضل الصّلاة على سيد المرسلين، تذكرة الغافل وتبصرة الجاهل، المجالس" بشير ضيف بن عمر الجزائري: فهرست معلمة التّراث الجزائري بين القديم والحديث- نماذج متنوعة للمعلوم والمجهول، مرا: عثمان بدري، دار ثالة للنشر، الجزائر، ط2، 2007م، ص 222. وذكره أيضا أبو القاسم الحفناوي صاحب "تعريف الخلف برجال السّلف"ج1، ص: 102 ، وقال أنّه أنّه توفيّ زمن الطّاعون سنة 982.

وَلاَوُحُوشٌ ولاَجِنٌّ وَلاَ بَشَرٌ ** وَلاَ الثِّمَارُ الّتِي مِنْهَا البَسَاتِينُ

وَلاَحَيَاةٌ وَلاَمَوْتٌ وَلاَ سَبَبٌ ** وَلاَ يقِينٌ وَلاَ أَمْرٌ وَلاَ دِينُ[1]

فكما تتعدّد صور التّجلّي الإلهي؛ تغيّرت على إثرها صور الوجود المحمدي الباعث على النّور والعائد بالإنسان إلى أصل الوجود، بل هو مصدر معرفة صوفيّة لما خصّه له به عن سائر الأمم، ذكر "ابن عربي" في هذا المقام ما نصّه:" اعلم –أيّدك الله– أنّه لما خلق الله الأرواح المحصورة المدبّرة للأجسام بالزّمان عند وجود حركة الفلك لتعيين المدّة المعلومة عند الله وكان عند أوّل خلق الزّمان بحركيّته، خلق الرّوح المدبّرة، روح محمّد ﷺ، ثمّ صدرت الأرواح عند الحركات، وكان لها(أي روح محمّد) وجود في عالم الغيب دون عالم الشّهادة، وأعلمه الله بنبوّته وبشّره بها وآدم لم يكن إلاّ كما قيل "بين الماء والطّين" وانتهى الزّمان بالاسم الباطن في حقّ محمّد ﷺ، إلى وجود اسمه وارتباط الرّوح به(فعند ذلك) انتقل حكم الزّمان في جريانه إلى الظّاهر فظهر محمّد ﷺ بذاته جسما وروحا، فكان الحكم له باطنا أوّلا في جميع ما ظهر في الشّرائع على أيدي الأنبياء والرّسل، سلام الله عليهم أجمعين"[2] وعلّة إيراد هذا النص هو تعليل وجود فكرة الرّوح المحمّديّة كنسق معرفي صوفي به يستلهمون أصول ممارستهم السّلوكية، وتعبيراتهم الوجدانيّة.

وباعتبار الذّات المحمّديّة مبعث الجمال، نورد قول" بركات بن أحمد العروسي القسنطيني" في ذكر جمال هذه الذّات قائلا:

وَجَمَالُ وَجْهِكَ مِنْ هِلاَلٍ نَيِّرٍ ** أَسْنَى وَمِنْ شَمْسِ الظَّهِيرَةِ أَظْهَرُ

وَقِوَامُ قَدِّكَ مِنْ قَضِيبٍ لَيِّنٍ ** أَحلَا وأَرْشَقُ فِي العُيُونِ وَأَنْظَرُ

1– بركات بن أحمد العروسي القسنطيني: وسيلة المتوسّلين بفضل الصّلاة على سيّد المرسلين، نشر: أحمد بن حفيظ بن الحاج قسوم الخرشي البسكري(د.ط.ت.ش)، مطبعة تونس، ص : 13.

2– ابن عربي: الفتوحات المكيّة، السّفر الثّاني، ص: 331.

يَا أَيُّهَا الرّشْقُ الّذِي لَحظَاتُهُ ** أَضْحَتْ بِهَا مُقَلُ المُتَيَّمِ تَسْهَرُ[1]

فالذّات المحمّديّة قد ألهمت الصّوفيّة شعرا وإبداعا مارس كثافة في الصّور المتخيّلة معنى ولغة، لذلك عدّ رمزا فعّالا ومكثّفا في المرجعيّة الفكريّة للتّصوّف الجزائري القديم.ولا يقف الوعي بالجمال عند حدّ التّغنّي بالصّفات وإنتاج الصّور المتَخيّلة، بل يتعدّاه إلى دخول لحظة الفناء لفرط ما انعكست به المعاني في الذّهن فحقّقت سفرا معنويّا يبتغي الوصول إلى موجد الجمال

زَادَنِي الشّوق بالشّراب وأَشْهَدَنِي ** حُبّ الجمال بِالمُعَايَانَاتِ

وأَلْبَسَنِي ثَوْبَ المُشَاهَدَةِ لِعِلْمِهِ ** يُجْزِنِي بِالتِحَاقِ الكَارَامَاتِ

فَلَذَّ لَنَا المَشْروبُ وقَلَّ شَارِبُهُ ** فَمَاعَذْبُ الشَّرَابِ لِأَهْلِ المُنَاجَاةِ

وسَاقِي الشَّرَابِ مَهدُ شَرَابِهِ ** لِمَنْ عَانَقَ مَجْدَا أَوْ كَفَّ عَنِ الشَّهَوَاتِ[2]

لقد مثّل شعر الوقوف على الطّلل حالة حنين وفقد واشتياق في الشّعر العربي، بينما اتّخذه الصّوفيّة رمزا لسفر الرّوح في رحلتها السّرمديّة التّي تطمع أن تجد فيها ما يشفي حيرتها، فالرّحلة الحسيّة كما الرّحلة المعنويّة، وتمثّلاتها في التّراث الصّوفي كان في الحنين إلى الأماكن المقدّسة مثل مكّة المكرّمة موطن رسول الله ﷺ وفي مثل هذا يقول "أحمد بن عمّار الجزائري"[3] :

يَانَسِيمًا بَاتَ مِنْ زَهْرِ الرُّبَا ** يَقْتَفِي الرَّكْبَان

---

1 –بركات بن أحمد العروسي القسنطيني: وسيلة المتوسّلين بفضل الصّلاة على سيّد المرسلين، ص: 31.

2- عبد الحفيظ بن الخنقي الشريف: المجموع الفايق والدستور الرايق المسمى بالجواهر المكنونة والعلوم المصونة المشتمل على تآليف جامعة لشتات الآداب واللّطايف منهمرة بعين المعارف والعوارف في علوم الحقيقة والسّلوك، المطبعة الرسمية التونسية، تونس، ط1، 1315هـ، ص: 268.

3 –هو المحقّق والعلاّمة المدقّق" أبو العباس سيدي أحمد بن عمّار" مفتي مالكيّة الجزائر، كان من نوابغ عصره، وعبه الله حظّا من سيلان قلم وطلاقة اللّسان، لحق به " شاو لسان الدين والفتح بن خاقان"/ أبو القاسم الحفناوي: تعريف الخلف برجال السلف، ج2، ص: 83.

احْمِلْنَ مِنِّي سَلاَمًا طَيِّبًا ** مِنْ أُهَيْلَ البَانْ

اِقْرَأْ مِنِّي سَلاَمًا عَبِقًا ** إِنْ بَدَتْ نَجْدُ

إِنَّ لِي قَلْبًا إِلَيْهَا شَيِّقًا ** شَفَّهُ الوَجْدُ[1]

فقد عبّر الحنين عن الرّغبة في الإتّصال بالنّبيّ الكريم الّذي رمزت إليها المفردات:(الرّكبان، أهيل البان، نجد)، وعن هذا الموضوع نفسه كان شعر "أبو مدين شعيب التلمساني" معبّرا عن حالات الوجد والحنين في أساليب كلّها ترسم حركة تترجمها الحواس ومعراج الرّوح في قوله:

يَا تُرْبَةً مَمِثْلُهَا مِنْ تُرْبَةٍ فِيهَا شِفَاءٌ لِكُلِّ عَاصٍ والدّوى**

يَارَوْضَةً مَمِثْلُهَا مِنْ رَوْضَةٍيَاسَعْدَ مَنْ فِي جَنَّةِ المَأْوَى أَوَى**

كَمْ لِي أَنُوحُ عَلَى الوُصُولِ وعِنْدَمَاوَصَلَتْنِي أَصْلَيْتَنِي نَارَ الجَوَى**

فَكَأَنَّنِي الظَّمْآنُ صَادَفَ فِطْرَةً فَتَضَاعَفَ الظَّمَأُ الشَّدِيدُ وَمَاارْتَوَى**[2]

للمكان هنا دلالة تتجاوز الفضاء المعماري المحسوس فهو يمثّل "الذاكرة حافظة للإنسان"[3] تترجم الحنين إلى الأصول والهويّة وإنقاذ ما تتطلّبه الكينونة، والأماكن تمثّل صورة شعريّة تجلب الخارج إلى الدّاخل، بحيث نشعر أنّ تلك الأشياء جزء منّا، متجذّرة بداخلنا، فالمكان الّذي ينجذب إليه الخيال لا يمكن أن يبقى مكانا خياليّا، إنّه المكان الّذي يحقّق الألفة[4] إضافة إلى وصف المكان هذا نلاحظ جليّا عدم انتهاء رحلة الشّوق الّتي بدأها الشّاعر، فنقطة الوصول هي إشعار لبداية جديدة

1- المصدر السابق، ص: 84.

2- سيد أحمد سقال: سيدي أبو مدين شعيب، ص :74.

3 -يوسف عليمات: جماليّات التّحليل الثّقافي- الشّعر الجاهلي أنموذجا-، وزارة الثّقافة، عمان، الأردن، ط1،2004، ص: 133.

4- ينظر: غاستون باشلار: جماليّات الصّورة، تر: غادة الإمام، دار التنوير للطباعة والنّشر، بيروت، لبنان، ط1، 2010م، ص: 291، 292.

توحي بعدم الارتواء، كما توسّع مفهوم الحبّ والاشتياق من حبّ الله إلى حبّ الأمكنة "إننّا نكتشف في هذه الأبيات الأخيرة آلية إبداعيّة من آليات الشّعريّة الصّوفيّة، ألا وهي رؤية الشّيئ في غيره، أو ما أسماه النّقّاد المعاصرون بمصطلح: الكتابة والتّوسيع، وهي آلية تقوم على تحرير الأشياء من أسر دوالها، الملتصقة بها"[1] فالشّعر الّذي يرثي الأمكنة ويصّف حالة الحنين إليها، إنّما هو ضرب من ضروب تصوير الاتّصال في بنية النّصّ الصّوفي. لقد استطاع الشّعر الصّوفي الجزائري أن يتّخذ من الرّمزيّة سمة واضحة في مضامينه، كما كانت اتّجهاته المختلفة من عرفانيّة وفلسفيّة ذات الأثر الواضح في الثّراء المعجمي الّذي كان يحمل تجدّدا في المعنى مع كلّ قصيدة صوفيّة.

3-الاستمداد الصّوفي للجمال والجلال الإلهيين:

إنّ للجمال عند الصّوفيّ ذوق خاصّ ومصدر للإحساس ببديع الصّورة الحسيّة الّتي تلهم المحِبّ أنواع التّجلّيات ومشاهدات ، فهو نتاج تأمّل لما يراه الصّوفي ويعي أسراره ليصبح بذاك دليلا على الحبّ " يتّسم الفنّ والجمال عند الصّوفيّة وفي الإسلام عامّة بالمركزيّة والوحدة حيث أنّ الله عند الصّوفيّة هو مركز الكون ومثّل الجمال المطلق والجلال المطلق"[2] فالموجودات ماهي إلا رمز وتعبير عن ذات غائبة بصورتها الحسيّة وحاضرة بما يدلّ عليها فيها يسعى الصّوفيّ دائما إلى الكشف عنها وعن آثار صنعها وبديع خلقهاومهمّ في هذا المقام الوقوف على التّحديدات الإصطلاحيّة بين مصطلحي الجمال والجلال.

فقد أشار الصّوفيّة إلى الفرق بين مصطلحي الجمال والجلال، ونجد هذا عند "ابن عربي" حين يقول " وذلك أن الجلال والجمال وصفان لله تعالى والهيبة والأنس وصفان للإنسان فإذا شاهدتْ حقائق العارفين الجلالَ هابت وانقبضت وإذا شاهدتِ الجمالَ أنستْ وانبسطت. فجعلوا

1- نور الدين أعراب الطريسي: الاستعارة في الخطاب الشعري الصّوفي المعاصر بالمغرب،Print Ayne ، المغرب، ط1،(د، ت،ش)، ص: 176.

2- دعاء معوّض أحمد العريني: فلسفة الجمال عند الصّوفية المسلمين، موقع: مركز النظم للدراسات وخدمات البحث العلمي،2017/07/23 على الساعة 17م.

الجلال للقهر والجمال للرحمة وحكموا في ذلك بماوجدوه في أنفسهم."[1] وتختلف مراتب وصول هذا الجمال باختلاف مقامات النّاس والعارفين; فكلّما قويت بصيرة الصّوفي وزادت رغبته في فهم وتفسير آثار الجمال، كلّما زادت حاجته للفهم والتّأويل، فتتّضح غاية البحث هنا في البحث عن وعي الجمال ومن ثمّة تأويله.

إنّ مفهوم الجمال لا يقف عند المعنى الحسّي بل يشمل أيضا مجموع الصّور الّذهنية التي تتألّف في ذهن المتذوّق فيصبح معناها متجاوزا المعنى العادي إلى آخر يحتاج تأويلا لفكّ شفرة تلك الصّور الّتي أنتجها ذوق وتجربة خاصّتين، وإذا كانت النّفس البشريّة تسم كلّ أخّاذ للعين بالجميل؛ فإنّ الصّوفي يرى فلسفة خاصّة له إذ يتعدّى حدود النّظرة السّطحيّة " إنّ الجمال خفيّ وجليّ، فالجليّ هو اللاّئح على الأشكال الإنسانيّة، ولا تُدركه الأنفس إلاّ بتجلّيه في مظاهر الكمال، والخفيّ المجرّد من ذلك الجمال ولا يُدرك بالحواس لدقّة معناه، وإنّما يُدْرَكُ بالعقل الذي هو نور مناسب، وإنّ الجمال يوصل إلى مشاهدة الجمال الجزئي، والجمال الجزئي إلى بحر الكمال الكلّي"[2] كما تتحدّد فلسفة الجمال عند الصّوفيّة على نحو أعمق وأوسع بعيدا عن النّظرة الحسيّة إلى التّعلّق بذاته تعالى وجليل صفاته وأسمائه "اعلم أنّ جمال الحق سبحانه وتعالى وإن كان متنوّعا فهو نوعان: النّوع الأوّل معنوي وهو معاني الأسماء الحسنى والأوصاف العلى، وهذا النّوع مختصّ بشهود الحقّ إيّاه، والنّوع الثّاني: صوري وهو هذا العالم المطلق المعبّر عنه بالمخلوقات وعلى تفاريعه وأنواعه فهو حسن مطلق إلهي ظهر في مجالي الإلهيّة، سمّيت تلك المجالي بالخلق وهذه التّسمية أيضا

1- محيي الدّين بن علي بن محمد بن أحمد ابن عربي الحاتمي الطائي: كتاب الجمال والجلال ضمن رسائل ابن عربي، وضع حواشيه: محمد عبد الكريم النمري، منشورات بيوض، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1421هـ- 2001م، ص: 25.

2- لسان الدين بن الخطيب: روضة التعريف بالحبّ الشّريف، تح:عبد القادر أحمد عطا عبد الستار، دار الفكر العربي(د.ط.ت.ش)، ص: 291.

من جملة الحسن الإلهي"[1] وهذه مفاهيم الصّوفيّة هي الّتي جعلت القضايا المعبّر عنها تأخذ طابعا فلسفيّا عميقا اتّخذ صيغة المجاز في تصويرها.

تتحدّد معالم التّأويل في الجمال بمعنى أوسع وتتلخّص هذه المعالم في نقطتين أساسيتين هما:" دلالة العالم على ذاته كشكل من الأشكال الوجوديّة المنجذبة إلى بعضها نسقيّا وجماليّا; وإلى المعنى الإلهي، دلالة العالم على المعاني الإلهيّة المقدّسة الّتي تتجلّى فيه ومن خلاله عروش الحقائق، ومن تضامّ وتضافر وتواشج هاتين الدّلالتين تولد الدّلالة الأنطولوجيّة للكائنات بوصفها أشكالا وجوديّة، ودلالاتها بوصفها صورا ومرايا تتجلّى فيها المعاني الإلهيّة"[2] فالصّور لاتوجد مستقلّة عن نفسها بقدر ما هي دلالة مرجعيّة على عظمة مبدعها، فالوعي الصّوفي بالجمال يتكوّن من وحدة نسقيّة يتوحّد فيها الإلهي مع البشري الّذي يسعى إلى فهم صور تجلّي خالق الجمال، فغاية وعي الجمال مؤدٍّ إلى إدراك حقيقة التّوحيد " فمن كمال التّوحيد محبّة الجمال، والسّعي إلى إدراكه"[3] وهذا السّعي يكون باكتشاف أنواع التّجلّيات الإلهيّة من صفات وأفعال، وينتقل المحبّ من مرحلة عشق الجمال إلى مرحلة الفناء كما ورد في قصيدة " **أيا واحدا فِي الحُسنِ لَيْس لَهُ مثل**" لـ"عفيف الدّين التّلمساني"[4] (ت: 690 هـ) وفيها ما يعكس هذا في قوله:

أَيَا وَاحِدًا فِي الحُسْنِ لِيْسَ لَهُ مِثْلُ ** وَمَنْ حَارَ فِي إِدْرَاكِهِ الحِسُّ والعَقْلُ

وَمَنْ كُلَّمَا شَاهَدْتُ إِطْلاَقَ حُسْنِهِ ** يُقَيِّدُ لِي عَنْ كُلِّ فَضْلٍ لَهُ فَضْلُ

1- عبد الكريم الجيلي: الإنسان الكامل في معرفة الأوائل والأواخر، ص: 93.

2ـ أحمد بلحاج آية وارهام: الرّؤية الصّوفيّة للجمال-منطلقاتها الكونيّة وأبعادها الجماليّة-الرّباط، المغرب/منشورات الإختلاف، منشورات ضفاف/ الجزائر، ط1، 1435، 2014م، ص: 98.

3- المرجع نفسه، ص: 202.

4- سليمان بن علي بن عبد الله يقال له عفيف الدبن التلمساني، له شرح مواقف النفري، وشرح على فصوص الحكم لابن عربي، وشرح على منازل السائرين، وقد اتهمه أصحابه بأنه من أتباع ابن عربي ومن القائلين بوحدة الوجود/ عبد المنعم الحفني: الموسوعة الصوفية، ص: 84.

أُوَجِّهُ أَسْرَارِي إِلَى كُلِّ وِجْهَةٍ ** فَأَشْهَدُ مِنْهَا نُورَ وَجْهِكَ لاَ يَخْلُ

وأَنْظُرُ هلْ شَيْئٌ سِوَاكَ ولاَ أَرَى سِوَى وَاحِدٍ فِي بَعْضِهِ يُثْبِتُ الكُلُّ**[1]

لقد تعدّدت معاني الجمال في عين الصوفي حتّى تجاوزت إلى معاني وحدة والوجود، حيث يرى وجود الله في كلّ وجهة وهو الوجود الحقيقي، وجمال الكائنات إنّما انعكاس له" وأمام هذا التّضايف الوجودي، أي وجود الإنسان في وجود الإلهي، يصبح وجود الحقّ مُستَهلكا في وجود الحق، فتحدث مرحلة حصول المشاهدة وبلوغ الوحدة، وهي فعل إرادي كسبي وقصد اجتهادي، أي أنّها نشاط بدني وروحي ونفسي واستغراق عقلي، تثمّنه مرحلة تتويج إلهي وعطاء ربّاني"[2] وهو التّوجّه الفلسفي الّذي تزامن مع نظيره العرفاني وتداخلت حقولهما المعجميّة. وممّا ظهر من معاني وحدة الوجود في شعر "الأمير عبد القادر الجزائري "(ت:1883م):

ولاَبَاطِنٌ إِلاَّ أَنَا ذَاكَ باطِنٌ ** ولاَ ظَاهِرٌ غَيْرِي فَلاَ أَقْبَلُ الجَحْدَا

فَقُلْ عَالِمٌ وَقُلْ إِلَهٌ وقُلْ أَنَا ** وَقُلْ أَنْتَ وَهُوَ لَسْتَ تَخْشَى بِهِ رَدَّا

تَعَدَّدَتِ الأَسمَاءُ وَإِنِّي لَوَاحِدٌ ** ألاَ فَاعْبُدُونِي مُطْلَقًا نَزْهَا فَرْدَا[3]

فذات الله هي ذات العبد، فحقيقة الظّاهر والباطن وتعدّد الأسماء، كلّها وردت بضمير المتكلّم "أنا"، والوله بالجمال سبب في دخول حالتي الفناء والإتّحاد، ومن مصطلحات الجمال الّتي يستعيض بها المتصوّفة للدّلالة على الجمال هي الشّمس في كنايتها عن "ليلى" الّتي هي الحضرة الإلهيّة، وقد وصف "أحمد بن مصطفى العلاوي" (ت1934م):جمالها قائلا:

1- عفيف الدّين التّلمساني: الدّيوان، تح:عاصم إبراهيم الكيّالي الحسيني الشاذلي الدرقاوي، مكتبة ناشرون، لبنان،ط1، 1434هـ-2013م، ص 72.

2- ليلى قراوزان: جماليّة المشهد العرفاني عند محي الدين بن عربي، رسالة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في نظريّة الأدب، وعلم الجمال، إشراف، محمد زمري، قسم اللغة العربية وآدابها، جامعة أبي بكر بالقايد، تلمسان، ص: 184.

3- الأمير عبد القادر الجزائري: الديوان، تح: العربي دحو، منشورات ثالة، الجزائر، ط3، 2007، ص:120.

إِذَا كَانَ القُرْبُ يُفْنِي ** أَنَا البَاقِي بِبَقَاهَا

يَالَهَا مِنْ نُورٍ يُغْنِي ** عَنِ الشَّمْسِ وضُحَاها

بَلْ هِيَ شَمْسُ المَعَانِي ** والقَمَرُ إِذَا تَلاَها[1]

أدّى تقابل المصطلحات إلى إشاعة نوع من الفهم والبروز في المعنى" فنظريّة الأضداد عند المتصوّفة ليست هي طريقة للعلم فقط، بل هي طريقة لمعرفة الذّات"[2] فصيغتا التّقابل[3] والثّنائيّات هما منهج به يتمّ التوسّع في الدّلالة وإثراء للمعنى الّذي ينعكس فيه الوجود، مثل الّتقابل الموجود في البيتين التّاليين بين مفهومين مختلفين:

يفني ← الباقي

الشّمس ← القمر

التّقابلبين (الفناء والبقاء) وتقابل التّراتب والتّعاقب بين(الشّمس والنّهار) ويرد من المصطلحات ما يدلّ على النّور وهيأته فتكون الأجسام الجليّة المحسوسة وتمثّلها تلك الّتي تكون مصدر النّور مثل (

1– أحمد بن مصطفى العلاوي المستغانمي: الديوان، جمعية الشيخ العلاوي للتربية والثقافة الصوفية، مستغانم، ط6، 2009، ص: 32.

2 -Mohammed Chaouki Zine : Ibn ‘Arabi Gnoséologie et manifestation de l’être, Edition El-Ikhtilef , 1er édi,2010, p: 35.

3- وفي فضل التّقابل قال الزّركشي" واعلم أنّ في تقابل المعاني بابا عظيما يحتاج إلى فضل تأمّل"/بدر الدّين الزّركشي: البرهان في علوم القرآن، تح: عبد الرحمن المرعشلي، جمال حمدي الذّهبي، إبراهيم عبد الله الكردي، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط1،1410، 1999، ج3، ص:509، كما أنّ التّقابل يُعدّ آلية مهمّة للتأويل، لأنّه يعمل على إثراء المعاني عند رصد نظائرها" التّقابل رؤيا للذّات وللعالم، وراءها فلسفة مطاوعة تسمح باتّخاذ استراتجيات تأويلية تنحت مفاهيمها وأدواتها وخططها باستمرار، مما يكسبها الطابع المنهجي الدينامي مبسّطا كان أو معقدا، ذا مدى قصير أو طويل..ومثلما أنّ النصّ شكل وتشكيل وتشكّل، فالتقابل شكل للخطاب، وتشكيل وتشكل عبر البناء حينا، وأخرى عبر التّأوّل"/ محمد بازي: نظريّة التّأويل التقابلي–مقدمات لمعرفة بديلة بالنّصّ والخطاب–منشورات الاختلاف، الجزائر/ضفاف، بيروت، لبنان، ط1، 1434هـ،2013م، ص: 28.

الشّمس، القمر) " والنّور دلالة المعرفة الخاصّة والقبس الإلهي"[1] فكان الجمال الجليّ موصلا إلى الجمال الخفيّ الّذي لا تدركه الأبصار، فالإنسان هو عين تجلّي قدرة الله فيه، وتجدر الإشارة أنّ هذه المصطلحات بدلالاتها لا تعمل متفرّقة في الحقل التّأويلي الصّوفي بل هي متكاملة، فكلّ من الشّمس، والقمر، والبدر، إنّما هي صورة تجلّي الجميل والنّور من مرحلة لأخرى فبقدر تجلّي الجميل يكون التّصوير وبلاغة الرّمز" فالشّمس الّتي لها نور بالأصالة، عندما تظهر في القمر عينه وتنيره كلّه يسمّى بدرا، كذلك الحقّ في تجلّيه الأكمل بأسمائه وأحكامه على ذات الخليفة أبدارا، فالبدر الخليفة"[2] وهو التّصوير الجمالي يوسّع من دلالة الإستعارة في قوله" هي شمس المعاني"، وتعبرّ "ليلى" أيضا عن الاتّحاد من فرط الجمال:

جَلَتْ لَكَ لَيْلَى مِنْ مَثْنَى نِقَابِهَا ** طَرِيقًا وأَبْدَتْ لمْحَةً مِنْ جَمَالِهَا

فَطِبْتَ بِهَا عَيْشًا وتُهْتُ لَذَاذَةً ** وفَيَّأَكَ الإِلْمَاعُ بِرَدِّ ظِلاَلِهَا

فَكَيْفَ تَرى لَيْلَى إِذَا هِيَ أَسْفَرَتْ ** ضَحَاءً وأَبْدَتْ وَافِرًا مِنْ دَلاَلِهَا[3]

إنّ الفرق بين الصّوفي وغيره هو أنّ هذا الأخير ينظر برؤية أعمق للوجود، فينتقل حينها من الظّاهر إلى الباطن مشكّلا لفلسفة تجمع أواصر المعرفة التي تمدّه بها جزيئيّاتها التي لا تنطلق من مبدأ الحيرة إلاّ لتصل إلى اليقين المبني على جمع المتناقضات" والصّوفي لا يبلغ حالة الوعي حتّى يجمع بين النّقيضين فيوحد بين الظّاهر والباطن وبين الغيب والحاضر، فوحدة النّقيضين هذه تعتبر من الأسس الجمالية في الكتابة الصّوفية، ومن أسس الحضور الدّائم والتجديد المستمر"[4].

1- وفيق سليطين: الشعر الصوفي بين مفهومي الانفصال والتوحّد، ص: 92.

2- سعاد الحكيم: المعجم الصّوفي-الحكمة في حدود الكلمة، دندرة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1401هـ-1981م، ص: 188.

3- أحمد بن أحمد أبة العباس الغبريني: عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية، تح: عادل نويهض، دار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان، ط2، 1979، ص 20.

4-محمد زيابي: فلسفة اللاّمعقول في الخطاب الصوفي-ابن عربي نموذجا- لندن، أفريل 2007م، ص:87

ثالثا–التّأويل الرّمزي للشّعر الصّوفي:

1–الرّمز الموضوعي:

يمثّل الرّمز الموضوعي محورا مهمّا في الفكر الصّوفي" هي الموضوعات التي ينطبق عليها مصطلح (أيقونات) في لغة السّيميائيين لعلاقة المشابهة التامة بين ما تدلّ عليه الموضوعة في تفاعل مفرداتها وتظافرها في واقع العيان وبين المتصوّر الدّلالي الصّوفي"[1] فهو يحضر ممثّلا في رمزيّة الحب بأشكاله جميعها، ورمزيّة الخمر والسّكر الصّوفييّن، والرّموز الطّبيعة التي تخلق عوالم متفرّدة في الدّلالة والمعنى.

1.1–المحبّة الإلهيّة:

إنّ قوام تجربة التّصوّف هو الحب الّذي يترجم قداسة العلاقة بين الخالق والمخلوق، فالمحبّة مركزها الذّات الإلهيّة الّتي خلقت الأكوان لأجلها " وإن عقلت ثانيا، فلا مُحِبَّ ولامحبوب إلاّ الله عزّ وجلّ، فما في الوجود إلاّ الحضرة الإلهيّة، وهي ذاته وصفاته وأفعاله"[2] فمدار المحبّة إذن معرفته جلّ جلاله على حقيقته والتّجرّد من السّوى من أجل بلوغ ذلك المقام، إنّ ما يسوّغ رؤية التّأويل لمعنى المحبّة الإلهيّة هو خروج هذه العلاقة عن المعهود، إذ لايمكن أن يتبادل العبد مع الله استباحة متعة الحواس وما يكتنفها من تجسيد للمحسوس، فهو حال يعصف بالمحبّ ويجعله يفارق الواقع بخياله " ويعتبر الغاية القصوى من المقامات والذّروة العليا من الدّرجات ، وهو ثمرة من ثمرات التّصوّف، وتابع من توابعها كالشّوق والأنس والرّضا"[3] ولاستحالة هذا يصبح الكلام في الحبّ الإلهي ضربا من التجوّز في اللّغة والعاطفة، فمهمّة التّأويل هنا هي الوقوف على مواضع العدول في المعنى فيما اقتضاه معنى الحبّ في عرفه الظّاهر، إذ تتجلّى بذلك أنواع الوحدة؛ وحدة الوجود،

1- مختار حبار: شعر أبو مدين شعيب بين الرؤيا والتشكيل، ص:23.

2- ابن عربي: الفتوحات المكيّة، السّفر 13، ص: 58.

3- ممدوح الزوبي: معجم الصوفية، أعلام، طرق، مصطلحات، تاريخ، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط1، 2004م، ص:123.

ووحدة الشّهود، ومراتب المحبّة[1] التي تستقلّ منها كلّ مرتبة بمعنى خاص، ومقامات الحبّ وأحواله، فهي تحقيق الرّوح في طلب محبوبها " فلو بطُلت مسألة المحبّة لبطُلت جميع مقامات الإيمان والإحسان ولتعطّلت منازل السّير إلى الله، فإنّها روح كلّ مقام ومنزلة وعمل، فإذا خلا منها فهو ميّت لاروح فيه، ونسبتها إلى الأعمال كنسبة الإخلاص إليها بل هي حقيقة الإخلاص بل هي نفس الإسلام"[2] وهذا المبدأ قد يقي الزّلل في تأويل المعنى حين تُردّ نصوص الغزل الأنثوي، ونشوة السّكر إلى تأويلات مُفرطة مطابقة لمعناها، في حين أنّها ترمز إلى أنساق معرفيّة مضمرة.

1.1.1–المحبّة الإلهية ومعنى التّوحيد:

تختلف عقيدة التّوحيد في الاستعمال الصّوفي، فإذا كان توحيد العامّة هو اعتقاد وحدانيّته؛ فإنّ توحيد الصّوفيّة هو معرفة وحدانيّته[3] الّتي يتحدّد معناها حسب التّجربة الذّاتيّة فتنفتح إثرها فضاءات المعنى " ومقامات التّوحيد غير متناهية لأنّها تتزايد بتزايد الكشف، والتّرقّي ففوق التّوحيد التّفريد، فإنّه أعلى من التّوحيد لأنّ التّوحيد يصدق على توحيد أهل العلم، والتّفريد خاص بأهل الذّوق، وفوق التّفريد الأحدية والإيجاد، والفردانيّة، والوحدانيّة والانفراد"[4] وعلى هذا التّعدّد في المقامات يكون التّعدّد في مستوى العبارة في الشّعر، وعن علاقة الحبّ بالتّوحيد نجد تجلّيا لعبارات

1– مراتب المحبّة أوّلها" **العلاقة**" وسمّيت علاقة لتعلّق القلب بالمحبوب الثّانية "**الإرادة**" وهي ميل القلب إلى المحبوب وطلبه له، الثّالثة "**الصّبابة**" وهي انصباب القلب إليه، بحيث لا يملكه صاحبه كانصباب الماء في الحدور الرّابعة "**الغرام**" وهو الحبّ اللاّزم للقلب الّذي لا يفارقه، بل يلازمه كملازمة الغريم لغريمه، ومنه سمّي عذاب النّار غراما للزومه لأهله وعدم مفارقته لهم، الخامسة"**الوداد**" وهو صفو المحبّة وخالصها ولبّها، و"الودود" من أسماء الربّ تعالى، السّادسة "**الشّغف**" يقال:شغِف بكذا، فهو مشغوف به وقد شغفه المحبوب إي وصل حبّه إلى شغاف قلبه، السّابعة "**العشق**" وهو الحب المفرط الذي يخاف على صاحبه منه وعليه،الثّامنة "**التتيّم**" وهو التّعبّد والتّذلّل يقال تيّمه الحبّ أي تيّمه وعبّده، التّاسعة"**التّعبّد**"، والعاشرة مرتبة"**الخلّة**" التي انفرد بها إبراهيم و محمد ﷺ/ أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيّوب ابن القيّم الجوزيّة(691هـ–751): مدارج السّالكين بين إيّاك نعبد وإيّاك نستعين، تح:محمّد حامد الفقّي، دار الكتاب العربي، بيروت (د.ط.ت.ش) ج:3، ص: 27، 28، 29، 30.

2– المصدر نفسه، ص: 26

3– يُنظر: التّهانوي: كشّاف اصطلاحات العلوم والفنون، ج1، ص: 1486.

4– ابن عجيبة: معراج التّشوّف إلى حقائق التّصوّف، ص: 59، 60.

لا تقتضي بالضّرورة حضور عبارات التّوحيد المصرّح المتدَاولة عند العامّة مثل الشّهادة، بل يتسترّ بلباس الحبّ الأبدي الّذي هو أصل النّشأة، مثل قول(سيدي محمّد البوزيدي المستغانمي ت:1229هـ)[1] في ديوانه:

غَرَسْتُ غُصْنَ الهَوَى فِي قَلْبِي وَمُهْجَتِي ** وَعِنْدِي مِنْهَا نَشْوَه كَانَتْ قَبْلَ نَشْأَتِي

شَرِبْتُ مِنَ المَعْنَى كُؤُوسًا صَافِيّة ** فَإِذَا قُلْتُ أَنَا أَنا وَلاَ فُخْرَةِ

كُلُّ عَابِدٍ يَهْوَى الْآخِرةِ ** وَأَنَا كُلَّ السِّوَى طَوَيْتُ بِلَمْحَةِ[2]

فكلّما أقرّ العارف بنسبة الحبّ إلى أصله، تقرّر توحيده لله، وهذه العلاقة التّلازميّة تحيلنا أيضا إلى الاعتقاد الصّوفي بأنّ الحبّ هو أصل الوجود، ومعناه هنا متجاوز لحدود الزّمن لأنّه كان قبل النّشأة، ومتجاوز أيضا للغاية المجسّمة في الهدف لأنّه متوسّم جمع كلّ المحبّين تحت راية الحبّ، إنّه الحبّ الّذي يعكس غاية خلق هذه الكون الذي كان حبّا في مخلوقيه وهذا ما عبّر عنه في قوله(**وَأَنَا كُلَّ السِّوَى طَوَيْتُ بِلَمْحَةِ**).ويقول في بيت آخر يحمل معنى التّرابط بين الحبّ والتّوحيد والإخلاص:

وَقَفْتُ بِالبَابْ وَرَفَعْتُ الحِجَابْ ** فَقَالَ البَوّابْ أَهْلاً وسَهْلاَ

1- هو "شيخ المشايخ العارف المربّي سيدي محمّد بن أحمد البوزيدي الشريف الحسني السليماني الغماري، ولد بقبيلة بني سليمان الغماريّة وبها نشأ وشبّ، ولما قرأ القرآن وأتقنه وجوّده انقطع لعبادة الله تعالى والسياحة سنين طوالا، واستقرّ مدّة بشاطئ بحر سيدي مولانا إدريس بضواحي طنجة، ولا تزال خلوته وأثر بنائها بتلك الناحية حتّى يومنا هذا..إنّ البوزيدي بحقّ كان آية من آيات الله الكونية، وخاصّة في آداب العبوديّة، وطريق السلوك، والكلام في المعارف والحقائق، ومن أراد معرفة هذا الرّجل فاليرجع إلى رائيته وتائيته وكتابه "أدب المريد" الذي قال فيه "ابن عجيبة": لم يؤلّف مثله في الإسلام، فإنّك برجوعك إليها والنّظر فيها تدرك نفسيّة البوزيدي، وتقف على رسوخ قدمه في الطّريق/ عبد الله عبد القادر التّليدي: المطرب بمشاهير أولياء المغرب، دار الإيمان، الرّباط، ط4، 1424هـ، 2003م، ص: 216،217.

2-محمد البوزيدي المستغانمي: ديوان محمد البوزيدي المستغانمي، ضمن كتاب: الآداب المرضية لسالك الطّريقة الصّوفية، ضبط وتصحيح: عاصم إبراهيم الكيّالي، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط1، 2006م، ص:157.

أُدْنُ يَاعَاشِقْ إِنْ كُنْتَ صَادِقْ ** لِلسِّوَى فَارِقْ تَغْنَمِ الوَصْلاَ[1]

إنّ موطن الرّمزيّة هنا متوقّف عند مصطلح **السّوى** الّذي ورد بمفهومين مختلفين، فمعنى **السّوى** الأول إيجابيّ لأنّه يحيل على معنى الاتّصال واحتواء المخلوقين تحت رايته، بينما الثّاني يحيل على معنى الانفصال عن الحجب؛ حجب الخلق، الذّنوب، الغفلة.ويظهر في موضع آخر مفهوم السِّوى متوسّطا في المعنى بين الانفصال والاتّصال كقوله:

يَاخَلِيلِي قُلِ اللهُ وَحّدَهُ فِي الكَثْرَةِ ** لاَتَرَ مَا سِوَى اللهْ فِي كُلِّ كَائِنَةٍ[2]

فشطر البيت الأوّل يحيل على رؤية الصّوفي الله وحده وهو حال وحدة الشّهود، بينما يصرّح الشّطر الثّاني على وحدة الوجود التي يرى من خلالها الله في كل كائنة " إنّ مفهوم التّأويل الصّوفي وآلياته، يتعيّنان انطلاقا من التّجربة الصّوفيّة نفسها، وما تنتجه من أشكال معرفيّة خاصّة، تقوم بعبء صياغة رؤية جديدة لمفهوم الوجود وعلاقته بالله"[3] فقد دلّ مفهوم **الكثرة والسّوى** على نفي الإثنينيّة عن الله، وعن رفع الحجب، ومفارقة الغير.. وهذا اللّاثبات في المعنى الذي يعبّر عنه الصّوفي هو رهين تجربة خاصّة لديه، وبالتّالي يترتّب عن مفهوم السّوى ودلالته على التّوحيد في معاني عدّة " فكلّ ما سوى الله، يتحدّد بكونه غيرا ووهما وحجابا وحدّا، ممّا يهب السّوى حضورا متعدّدا بتعدّد الإدراك من جهة، وبتعدّد انشغالات النّاس وأوهامهم من جهة أخرى. ولعلّ الآلية المميّزة للسّوى كامنة في إبدال وجوهه وفي عودته الدّائمة"[4] إنّ إدراك الصّوفي لمفهوم السّوى هو ما يثبّت لديه اليقين والتّوحيد، فنفي السّوى هو ممرّ للعبور إلى صفو المشاهدة، والتّجلّي، والفناء، إنّه وقوف أمام لحظات النّسيان التي قد تكون محطّات عدول اليقين في تجربة الصّوفي.

1- محمد البوزيدي المستغانمي: ديوان البوزيدي، ص: 158.

2- المصدر نفسه، ص: 158.

3- أمين يوسف عودة: تأويل الشّعر وفلسفته عند الصّوفية، ص: 84.

4- خالد بلقاسم: الصّوفيّة والفراغ- الكتابة عند النّفري- ص: 117.

2.1.1–المحبّة الإلهية والفناء:

لا ينفصل معنى التّوحيد عن الفناء[1]، بل أحدهما سبب والآخر نتيجة وذلك راجع إلى غموضهما في التّصوّر الصّوفي، فالتّوحيد هو" توحيده لنفسه بنفسه عن نفسه، وهذا التّوحيد لاسبيل إليه إلاّ بالفناء"[2] فالتّوحيد هو باب المعرفة الصّوفيه يتجلّى فيه الفناء، والسّفر، والكشف والتّجلّي، والحبّ أيضا، ويكون الشّوق مُقدّما عن كلّ هذا" الفناء إعدام الخلائق، وانقلاب طبعك عن طبع الملائكة، ثمّ الفناء عن طبع الملائكة، ثمّ لحوقك بالمنهاج الأوّل، وحينئذ يسقيك ربّك ما يسقيك، ويزرع فيك ما يزرع، إن أردت هذا فعليك الإسلام ثمّ الاستسلام، ثمّ العلم بالله ثمّ المعرفة ثمّ الوجود وإذا كان وجودك له كان كلّك له"[3] فالفناء ذو بعد روحيّ يبدأ من الإيمان بالأحديّة ليصل إلى مكاشفة الأسرار وتجلّيها وهي مرحلة الفناء عن المحسوس يقول الشّيخ "البوزيدي":

مَنْ أَرَادَ الشَّرَابْ وَرَفَعَ الحِجَابْ فَلْيَاتِ لِلْبَابْ قَبِلَ أَنْ يُغْلَى**

يَاتِي مُقَيَّدْ فَانِي مُجَرَّدْ ** مَنْ طَالَبْ يُورَدْ يَرْضَى بِالْقَتْلَا

بِقَتْلِ النُّفُوسْ وَفَنَا المَحْسُوسْ ** حَضْرَةَ القُدُّوسْ فِيهَا يَتَوَلَّى

1– قدّم "القشيري" مراتب عدّة للفناء متوقّفة على درجة استعداد الصوفي وسلوكه، وقد لخصّها في قوله:" فكذلك إذا واظب على تزكية أعماله ببذل وسعه من الله، مَنَّ الله عليه بتصفية أحواله بتونية أحواله فمن ترك مذموم أفعاله بلسان الشّريعة يُقال أنّه فنى عن شهواته، فإذا فنى عن شهواته بقي بنيّته وإخلاصه في عبوديّته من زهد في دنياه في قلبه يقال فنى عن قلبه الحسد والحقد والبخل والشحّ والغضب والكبر، وامثال هذا من رعونات النّقص يقال فنى عن سوء الخلق إذا فنى عن سوء الخُلُق بقي بالفتوّة والصّدق، ومن شهد جريان القدرة في تصاريف الأحكام يقال فنى عن حسبان الحدثان من الخلق، فإذا فنى عن توهّم الأغيار بقي بصفات الحق ومن استولى عليه سلطان الحقيقة حتى لا يشهد من الأغيار لا عينا ولا أثرا ولا رسما ولا طللا يقال فنى عن الخلق وبقي بالحق"/ زين الدين أبي القاسم القشيري: الرّسالة القشيرية، تعليق: القاضي زكريا بن محمد الأنصاري، جوامع الكلم، القاهرة،(د.ط.ت.ش)، ص: 103.

2–على حرازم بن العربي برادة: جواهر المعاني وبلوغ الأماني في فيض سيدي أبي العباس التيجاني،تح: عبد اللطيف عبد الرحمن، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1997م، ج:1،ص: 303.

3– عبد القادر الجيلاني: فتوح الغيب، مطبعة بابي الحلبي، مصر، ط:2، 1392هـ، 1973م، ص: 170، 171.

تَجْلِسْ يَا مُرِيدْ بِسَاطَ التَّوْحِيدْ ** مَقَامَ التَّفْرِيدْ لَكَ أَنْتَ الأَعْلَى[1]

يندرج ضمن هذه الأبيات معاني الفناء؛ الفناء عن الحسّ يليه التّوحيد، ثمّ الفناء عن الفناء وهو ما يتفرّد به المريد كمرحلة نهائيّة، وهو الذي وصفه "عبد الكريم الجيلي" في المنظر الحادي عشر بقوله: " في هذا المشهد يتحقّق فيك حكم المحق، والطّمس، والمحو، والإنعدام، فتفنى أوّلا عن ذاتك، وجميع ما ينسب إليها، ثمّ تفنى عن الفناء، فيأخذك أمر ضروري إلى ذات واجب الوجود، فيكون مشهدك في الله، مشهده فيه، وأنت كما قال تعالى﴿ **هَلۡ أَتَىٰ عَلَى ٱلۡإِنسَٰنِ حِينٞ مِّنَ ٱلدَّهۡرِ لَمۡ يَكُن شَيۡـٔٗا مَّذۡكُورًا**﴾[الإنسان:الآية 1]"[2] ولا ينفصل معنى الفناء هنا عن التّجلّي والمكاشفة باعتبارهما عناصر متضامّة في تحقيقه.

تتعدّد مراتب الفناء من الفناء عن الحسّ إلى الفناء في الذّات الإلهيّة بالتّجرّد من قيود الزّمان والمكان، ومن صفات النّفس الإنسانيّة في تعلّقها بغير هذه الذّات كما في قوله:

أَيَا مُرِيدَ اللهْ نعِيدْ لَكْ قَوْلَ اِصْغَهْ ** إذَا تُلاَحِظْ قَوْلِي نُوصِيكَ لِوَجْهِ اللهْ

كُنْ وَالِهْ تَايِهْ مَسْرُورْ بِذِكْرِ اللهْ ** فِي الاسْمِ إِذَا تَفْنَى تَصِلْ لِمُسَمَّاهْ[3]

الفناء من الاسم الظّاهر ليغيب في حقيقة الباطن، فمن عرفه غاب عن أسمائه" إنّ المحبّ يفنى عن صورة محبوبه الظّاهرة لكي يبقى في معناه الظّاهر مجرّدا عن كلّ حس وهذا ما يسمّى بالفناء في المشاهدة"[4] ويرد الفناء في المشاهدة ليقترن بالبقاء في قوله:

غُصْ فِيمَنْ تَهْوَى بِالْقَلْبِ وَ الرُّوحْ مْعَهْ ** غِبْ فِي غَيْبِ الغَيْبِ تَغِيبْ عَمَّا سِوَاهْ

1- محمد البوزيدي المستغانمي: ديوان البوزيدي، ص: 159.

2- عبد الكريم الجيلي: المناظر الإلهيّة، تح: نجاح محمود الغنيمي، دار المنار،(د.ط.ت.ش)، ص: 113.

3- محمد البوزيدي المستغانمي :ديوان البوزيدي، ص: 159.

4- علي حرب: الحبّ والفناء- تأمّلات في المرأة والعشق والوجود ، دار المنار، بيروت، لبنان، ط1، 1990م، ص: 151.

إِذَا ذَكَرْتَهُ بِالجِدِّ تَرَى مَالاَ تَرَاهْ **كُلُّ مَاتَهْوَاهْ مَوْجُودْ فِي ذَاتِ اللّهْ

كُلُّ فَاني عَنْكَ مَوْجُودْ بِهِ وَلَهْ ** تَصِيرْ بَاقِي بِهِ مَحْفُوفْ بِذِكْرِ اللّهْ[1]

إنّ الفناء عن الفناء هو رحلة كبرى ومحطّة السّفر الرّوحي الذي تتّحد فيه الذّات الفانية مع الذّات الإلهية لتنتقل إلى مرحلة البقاء[2] وتجلّي الحقائق كالواردات والخواطر الإلهيّة مُتجلّية في رموز لغويّة اصطلح عليها الصّوفيّة مثل استعمالهم لمصطلح البوارق والشّوارق[3]كناية عن حال تجلّي الحقائق بعد الفناء كما في قول "بوعبد الله البوعبدلّي"(1371هـ/ 1952م) في ديوانه:

لِلْهَوَى هُجُومٌ قَاهِرٌ مُلِيمْ ** تَعْلُوهُ سُمُومٌ تصْلِي القَلْبَ نَارَا

تُفْجِيكَ بَوَارِقٌ، تَتْلُوهَا شَوارِقٌ ** فَتَبْدُو خَوَارِقٌ قَهْرَا، واضْطِرَارَا

تُحْدِثُ اِنْدِهَاشَا لَهَا القَلْبُ جَاشَا ** والصَّبْرُ تَلاَشَى الفُؤَادُ حَارَا[4]

فرحلة الحبّ أوّلها معرفة بالمحبوب وآخرها وصول إلى درجة الفناء، وتظهر فيها صورة البرق والإشراق مجازا لا حقيقة، وإنّما استعير لفظ البرق لتشابه صفة الوميض واللّمعان الخاطف" إنّ تجربة

1- محمد البوزيدي المستغانمي :ديوان البوزيدي، ص: 160.

2- "هو الرّجوع لشهود الأثر بعد الغيبة عنه، أو شهود الحسّ بعد الفيبة عنه بشهود المعنى، لكنّه يراه قائما بالله ونورا من أنوار تجلّياته، إذ لولا الحسّ ما ظهرت المعنى..فالبقاء اتّساع في الفناء بحيث لا يحجبه جمعه عن فرقه، ولا فناؤه عن بقائه/ ابن عجيبة: معراج التّشوّف إلى حقائق التّصوّف، ص:59، 60.

3-**البرق** وهو في الأحوال أوّل ما يبدو من أنوار التّجلّيات فيدعو العبد إلى الدّخول في الولايات، أي السّير في الله بالفناء وصورته في البدايات، لمع نور التنبيه الدّاعي إلى السير إلى الله، وفي **الأبواب:** أوّل ما ينتقل به قوى النّفس بالرّجاء والخوف من آثار ذلك النّور وإنارته لها. وفي المعاملات: أوّل ما يلمع من تجلّيات الأفعال، فيندفع العبد إلى نفي تأثير الغير مطلقا. وفي الأخلاق: أوّل ما يبدو في القلب من نور التّجلّي الإلهي، فيدعوه ويبعثه إلى التّرقّي وفي السير في الله وعليه ويؤنسه به/ معجم اصطلاحات الصّوفية، ص: 321.

4- بوعبد الله البوعبدلّي البطيوي: الديوان، تح: العربي دحو، تق: بومدين بويد، تلمسان عاصمة الثّقافة الإسلاميّة 2015، ص: 21.

الحبّ الصّوفي ستفتح الفناء أمام أفق أكثر حيويّة وغنى، وستمدّه بمبدإ الحياة والاستمرار والخلود لأنّه ماء الخمرة الأبديّة الّتي ستدفع به كي يخترق باب الأبديّة"[1].

ويتجلّى التّوحيد في شعر الشّيخ" البوزيدي" في خطاب المحِبّ باسم المحبوب (الإلهي) وهي لغة العاشقين" اعلم أنّ صفات المحبّين أنّهم يتكلّمون بلسان المحبّة، والعشق، والسّكر، لا بلسان العقل والتّحقيق"[2] ونجد لهذا حضور في الخطاب الشّعري المتضمّن لخطاب إلهي الآتي:

اِخْلَعْ نَعْلَيْكَ وافْنَ إِنْ شِئْتَ مُلاَقَاتِي ** إِنْ أَرَدْتَ تَعْرِفْنَا أَنَا عَيْنُ الحَيَاةِ

أَنَا عَيْنُ التَّحْقِيقِ يَا مَنْ تَطْلُبُ رُؤْيَتِي ** أَنَا مِنْهَجُ الطَّرِيقْ والكَوْنُ فِي قَبْضَتِي

الكَوْنُ كَسَرَابٍ كَمَا جَاءَ فِي الآيَةِ ** هَبَاءً فِي هَوَاءٍ عِنْدَ أَهْلِ الحَقِيقَةِ

مِنْ بِحَارِ الجَبَرُوتْ قَدْ ظَهَرَتْ نُقْطَتِي ** تَلَوَّنَتْ بِالنَّاسُوتْ وسِرِّ المَلَكُوتِ[3]

لقد ورد الخطاب الإلهي معبّرا عن نفسه بلسان محبّه في مجموعة صفات وتحقيقات لإنّيّته منها:(أَنَا عَيْنُ الحَيَاةِ، أَنَا عَيْنُ التَّحْقِيقِ، أَنَا مِنْهَجُ الطَّرِيقْ) دلالة على الاتّحاد بين الصّوفي وربّه " الأنا حاضرة به وهو حاضر بها لا ينفصلان في إطار تلك العلاقة الّتي تجعل من كليهما صورة وأصلا في الوقت نفسها إلاّ من خلال الآخر"[4] إنّه لون من الشّطح تتّحد فيه الأنا مع الآخر، كما ورد موجّها لضرورة التّجرّد من السّوى في شّطر البيت الأوّل(**اِخْلَعْ نَعْلَيْكَ وافْنَ إِنْ شِئْتَ مُلاَقَاتِي**)، فالفناء هو مطلب المحبّة الصّوفيّة يتّسع ليولّد طاقات تخييليّة تجمع بين المخاطب والمتكلّم في سياق واحد،كما يعكس الحبّ الإلهي حالة من التّعلّق والفناء لأنّه لاسبيل للصّوفي سواه، فالموت في

1- منصف عبد الحق: الكتابة والتّجربة الصّوفية، ص: 361.

2- عبد الوهاب الشّعراني: المواهب القدسية في معرفة قواعد الصّوفيّة، تح: عبد الباقي سرور، محمد عيد الشافعي، مكتبة المعارف، بيروت، (د.ط) 1408هـ، 1900م، ج:1، ص: 171.

3- محمد البوزيدي المستغانمي: الديوان، ص: 157، 158.

4- عباس يوسف حداد: تجلّيات الأنا في شعر ابن الفارض، سلسلة كتاب رابطة الأدباء، الكويت، 2000م، ص: 279.

سبيل هذا الحبّ هو الحياة، والفناء هو البقاء، كما في قول (محمّد بن عودة بن سليمان ت: 1868هـ)[1]

هَذَا الهَوَى فَتِهْ بَهِ* هَذَ الدَّوَا فَمُتْ بِهِ**

هَذَا المُنَى فاعلَقْ بِهِ* يَاسَالِكًا سُبُلَ النُّهَى**

فَاغْرَقْ فِي بِحَارِ حُبِّهِ* وَلاَ تَخَفْ مِنْ مَوْجِهِ**

أَلْطَافُهُ فِي قَهْرِهِ* تُنْجِي غَرِيقَ بَحْرِهَا[2]**

نُظِمت ألفاظ هذه الأبيات متضادّة شكّلت كلّ واحدة منها اختراق نمط التّركيب، وتحوّلت إلى دوال مخالفة لمدلولاتها:

هذا الهوى# فَتِهْ بِهِ(فالهوى دليل إلى محبوبه، وسبيل رشاد المحب وهدايته)

هَذَا الدَّوَى# فَمُتْ بِهِ(الدواء الذي هو سبب الشّفاء، ورد هنا مقترنا بالموت، والتّقابل يدلّ

الغرق# الأمان(البحر أيقونة مشتركة بين الغرق والأمان)

1- ذكر ترجمته صاحب كتاب(الحقيقة والمجاز في الرّحلة إلى الحجاز) الآتي ذكره في الفصل الثّالث، وقال أنّه أنّه تتلمذ على يد الشّيخ "محمد بن عبد الله"(ت:1896هـ) بسبب مرض معوي، وقال في شأنه:" وقد انتفع به خلق كثير، وتخرج عنه المئون(هكذا) من العارفين سيما ابنه قلبا وقالبا، الوارد الصادر، أو الأكابر عبد القادر، لمأذون بعد الله ورسوله بعد أبيه، ولاسيما الشّيخ الكبير والمسك العبير، المأذون أيضا منهما، مولانا قدور بن سليمان المستغانمي، عليه مزارة عظمى بلصق زاويته المذكورة" (أي بلدة غريس بمعسكر)، وقد ترجمه محقق الكتاب بقوله:" الشيخ قدور بن سليمان(1843-1904)، فقيه مالكي، أخذ الطريقة الشاذلية والتجانية عن أحمد التيجاني، من مؤلفاته(لوامع أنوار اليقين بل السيف المنير في قطع ألسنة من نقص الأمّة المجتهدين) و(درر الفيض اللدني فيما يتعلق بالكسب العياني والسني) و(ياقوتة الصفا في حقائق المصطفى)/ ينظر:العربي بن عبد الله شنتوف:الحقيقة والمجاز في الرّحلة إلى الحجاز، تح: مخلوفي ميلود المحفوظي، منشوات وزارة الشؤون الدينية والأوقاف، تلمسان، 2011 ، ص:104،105.

2- محمّد بن عودة بن سليمان: الديوان، (د.ط) 2015، الجماعة المشرفة على طبع الديوان، تحت إشراف: الشيخ سيدي محمد بالعابد، ص: 72.

ألطافه# قهره# النّجاة

إضافة إلى عنصر التّضاد الظّاهري يظهر التّضاد الأكبر المضمر بين ثنائيّة الحياة والموت؛ لتتكوّن بذلك معاني أكبر؛ إنّه الانتقال من حال إلى حال وصولا إلى الحقيقة الكبرى الّتي لاموت بعدها " فالحبّ قتا وإحياء في الآن ذاته، يدلّ بمزاوجته تلك على قوّة تعلّق المحبّ بحبّه وفنائه فيه، وهذا هو الحبّ الاستغراقي؛ إنّه–في سياق الحياة والموت– فعل وجودي وجداني وانفعالي، لايمكن أبدا تصوّر استمرار حياة التّجربة الصّوفيّة ومكوّناتها والعلاقات الرّابطة بينها دونه"[1]

2.1–الرّمز الطّبيعي ودلالته:

لقد غذّت الطّبيعة بكلّ عناصرها تجربة التّصوّف وارتفعت بها من مستوى اللغّة والتّصوير العاديين إلى مستوى الخيال الفعّال الّذي يخلق صورا لامتناهية بفضل وعيه للجمال، كما أنّ هذا الرّمز ينقل الشّعور الخاص للصّوفي الّذي يصوّر ما تقع عليه حواسه" وقد كشف رمز الطّبيعة في الشّعر الصّوفيّ عن أمرين؛ الأوّل سريان التّجلّي الإلهي في الطّبيعة والأشياء دونما حلول أو ممازجة، والثّاني تعبيرهم عن التّجلّي الإلهي في ديمومته وتنوّعه وجدّته، وقد كان شعراء الصّوفيّة في هذا كلّه معبّرين عن الوحدة الوجوديّة والوحدة الشّهوديّة في شعر ينبئ عن حسّ جماليّ مرهف وعاطفة جماليّة مشوّقة"[2] وقد تجلّت ثنائيّة التّجلّي والجمال الإلهيين في الشّعر لكنّ بمظاهر متعدّدة تقوى وتضعف حسب قوّة الدّاعي المشكّل للعبارة، فأحيانا تحضر رموز الطّبيعة مصوّرة للمقام الصّوفيّ في رحلة قوّته وضعفه، فيكون كلّ ما دلّ على النّور والهداية هو بداية الولوج إلى الطّريق الحقّ.

1–عبد الوهاب الفيلالي: الأدب الصّوفي في المغرب إبّان القرنين الثّاني عشر والثّالث عشر للهجرة، ص: 280.

2– عاطف جودة نصر: الرّمز الشّعري عند المتصوّفة، ص: 10.

1.2.1–رمزيّة الشّمس:

يوظّف الشّاعر الرّموز الّتي تشترك مع صوره المتخيّلة، وطالما كان عالم الصّوفيّ منفتحا على كمّ من الصّور والمعاني اللّامحدودة؛ فإنّ الرّموز الموظّفة في الشّعر الصّوفي تأخذ استمدادها ممّا استلهمه من الحبّ الإلهيّ وما تفرّع عنه من الصّور الرّمزيّة، وقد احتلّت رمزيّة الشّمس مكانا واسعا عند الصّوفيّة لما تنتقل به كأن يدلّ لفظ الشّمس في دلالته على الحقيقة الّتي أضنت الصّوفي وهو يبحث عنها مثل قول الشّاعر:

قُمْ خَلِيلِي لَقَدْ أَطَلْتَ المَنَامَا * قَدْ أَزَاحَ مِنَّا الصَّباحَ الظَّلاَمَا**

وَتَبَدَّتْ شَمْسُ الحَقِيقَةِ يَعْلُو * ضوؤُهَا الوَهْدَ والرُّبَى والإِكَامَا**

فَاخْتَفَى لِطُلُوعِهَا كُلَّ نَجْمٍ * وانْمَحَى البَدْرُ وانْجَلَى الكَوْنُ جَاما[1]**

إنّ رمز الشّمس طبيعيّ بحت يتّصف بصفة الإنارة والضّوء، ويدلّ من جهة أخرى على الحرارة التي لا تطاق، أو يحيل على العذاب، فمعناها يأخذ بعدا يستقيه المتصوّفة ممّا تعارفوا عليه وممّا غذّته التّجربة الخاصّة والسّياق الّذي ذكرت فيها هذه اللّفظ ، فهي وردت ضمن ألفاظ طبيعيّة أخرى مثل: النّجم والبدر ، فحين نجد " الوهد، الرّبى، الآكام" التي تستقلّ كلّ واحدة بدلالة خاصّة تضفي على معنى الشّمس وضوحا أكثر، إنّ تأويل الرّموز الطّبيعة داخل الخطاب الصّوفيّ وحتّى يتّخذ منحى عقلانيّا بعيدا عن إكراهات القارئ عليه أن يخضع لسلطة اللّغة والسّياق، فشمس الحقيقة هي" تجلّيات الذّات قبل الفناء التّامّ في عين أحديّة الجمع"[2] ومن الشّمس تبزغ أنوار الحقّ الّتي تكون نهاية الشكّ كما عبّر عنها إبراهيم الخليل بقوله﴿**فَلَمَّا رَءَا ٱلشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ**

1– بوعبد الله البوعبدلّي البطيوي: الديوان، تح: العربي دحو، تق: بومدين بويد، تلمسان عاصمة الثّقافة الإسلاميّة 2015، ص 28.

2– عبد الرزاق الكاشاني: معجم اصطلاحات الصّوفيّة، ص 104.

هَٰذَا رَبِّيۖ هَٰذَآ أَكۡبَرُۖ فَلَمَّآ أَفَلَتۡ قَالَ يَٰقَوۡمِ إِنِّي بَرِيٓءٞ مِّمَّا تُشۡرِكُونَ﴾[الأنعام 78] وهي الظّنّ لوصول لمرتبة اليقين الّتي يعلو ضوؤها كلّ ما تحمّلته النّفسُ وصعُب عليها حاله، إذ سطع نورها على الرّبى[1] والآكام[2] اللّتان تدلّان على كلّ ما ارتفع من الأرض، وفي سياق البيت كلّ ما كان صعبا على النّفس أن تتحمّله في سبيل معرفة اليقين من معصية وصراع مع نزواتها، لتظهر في النّقيض صورة الوهد[3] فالتّجلّي الإلهي الّذي رمزت إليه شّمس الحقيقة شمل كلّ الموجودات، ومحا مايقف موقف النّدّ لها، فمفردات النّجم، البدر لا تعكس درجة الضّياء كما تفعل الشّمس:

الشّمس= الضّياء	النّور، الحقيقة، التّجلّي
	#
الظّلام= اللّيل	النّجم، البدر

فرموز الطّبيعة وإن تعدّت إلى دلالات متفرّعة في الشّعر الصّوفي لكن تبقى تنماز بماهيتها الّتي وجدت عليها، وهذا يعكس الوجد الصّوفي الّذي أعاد إنتاج رموز الطّبيعة في حقائق عرفانيّة.

ويؤدّي لفظ "الشّمس" معنى آخر باطنا في وصف رسول اللهﷺ، كما في قول الشاعر:

مِنْ رُوحِ خَيْرِ الوَرَى اسْتَمَدَّتْ * أَرْوَاحُهُمْ فَوْقَ مَايُرَامْ**

وَمِنْ سَنَا شَمْسِهِ اسْتَنَارَتْ * أقْمَارُهَا فانْمَحِى الظَّلاَمْ**[4]

1-"الرّابية: الرّبو، وهو ما ارتفع من الأرض، ورَبَوْتُ الرّابية: عَلَوْتُهَا، والرّبوُ النّفس العالي، يقال: رَبا يَرْبُو ربوّا، إذا أخذه الرّبوُ"/ إسماعيل بن حمّاد الجوهري: الصّحاح- صحاح اللّغة وتاج العربيّة-تح: عبد الغفور عطّار، دار العلم الملايين، بيروت، لبنان، ط1، 1376هـ، 1956م، ج6، ص 2350.

2- " جمع الأكم الآكام مثل: عنق أعناق، الأكمُ أشرافٌ في الرّوابي، وقال هو ما اجتمع من الحجارة في مكان واحد، فربّما غَلَظ، وربّما لم يغلظ"/ ابن منظور: لسان العرب، ج12، ص22.

3- "الوهْدُ والوَهْدَةُ: المطمئنّ من الأرض، والمكان المنخفض كأنّه حفرة، والوهد يمون اسما للحفرة..والوَهْدَةُ: الهوّة تكون في الأرض"/ المصدر نفسه،ج3، ص470،471.

4- بوعبد الله البوعبدلّي البطيوي: الديوان، ص 60.

فقد عادت العلاقة بين الكوكبين لكن لتكون الشّمس أعمّ من القمر، فشمس الهداية المحمّديّة الواضحة أعمّ وأكثر ضياء وعطاء في أرواح المريدين الّذين يستمّدون سنا نورهم من نوره، وقد وردت هذه الصّورة على هذا الشّكل والتصقت الشّمس بالهداية المحمّديّة، والذّوات الأخرى بالقمر لأنّ الشّمس مضيئة واضحة دائمة التّوهّج لا نتكلّف عناء في رؤيتها وهي كوكب أكبر حجما، بينما القمر يكبر ويصغر، ويظهر ويختفي، ولأجل هذا جعل الشاعر الصّوفي الجزء الأصغر تابع للأكبر، لتتأكّد مقولة أنّ الصّوفيّ فهم الطبيعة وأعاد أنتاج معانيها في إطار دلاليّ يعزّزه نسق اللّغة والفهم.

دلّت **الشّمس** في شعر الشّيخ"بنعودة بن سليمان"عن حال عشق الجميل والفناء فيه سيرا نحو الفناء الكلّي في ذات الله، وقال في ذلك:

يَامُرِيدَ الشَّرَابِ ** لاَ تَبْرَحْ عِنْدَ البَابِ

قَائِمًا بِالآدَابِ ** والآدَابُ فُصُولْ

حَتَّى تَبْدُو شَمْسُكَ ** مِنْ غُيُوبِ قَلْبِكَ

أَسْرَارٌ مِنْكَ فِيكَ ** فِيهَا تَفْنَى العُقُولْ

دُكَّتْ مِنْهَا جِبَالِي ** عِنْدَ فَيْضِ الجَمَالِ

لَمْ يَبْقَ مِنْ خَيَالِ ** إلاَّ سِرٌّ يَصُولْ[1]

لقد استند الشّاعر إلى رموز الطّبيعة الحاملة لرموز القوّة والظّهور، فالشّمس رمز الحقيقة الّتي تبدو بعد الغفلة الّتي تجعل المريد لفرط تلك المعرفة التي انكشفت له؛ يفنى في سرّه، ثمّ ترد عبارة:(**دُكَّتْ مِنْهَا جِبَالِي ** عِنْدَ فَيْضِ الجَمَالِ**) لتقوّي معنى التّجلّي، فالجبل دُكّ لما رأى تجلّي الله وجماله

1 – محمّد بن عودة بن سليمان: الديوان، ص: 97، 98.

كما في قول الله تعالى في قصّة موسى عليه السّلام﴿ **فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا** ﴾[الأعراف:143] وكان الحال الّذي نتج عن هذا التّجلّي، هو الغياب والفناء الّذي كنّي عنه بالخيال " وإذا كان فضاء العالم بالنّسبة للعارف الصّوفي يشكّل كتابة رمزيّة كونيّة يُقصد كشفها واختراق صورها الرّمزيّة، فإنّه سيتحوّل بالنّسبة للعاشق الصّوفي إلى فضاء جمالي يشهد فيه الصّوفي تجلّيات ولآثار الجمال المطلق، أي يفنى في ذلك الجمال"[1]، فاستعارة رموز الطّبيعة يرجع عند الصّوفيّة لسببين؛ الأوّل راجع لطبيعة العنصر الطّبيعي في دلالته على المعنى وذلك للعلاقة المعنوية الّتي تربطهما، ثانيا يعتبر اللّجوء إلى عناصر الطّبيعة كإقرار بإلحاق الفرع بالأصل.

يرجع معنى الشّمس ليدلّ على الجمال والبروز والمدد الإلهي، وقد وُظّف في الإشادة بفضل الأولياء ومنزلتهم وتعلّق المريدين بهم جسما وروحا، ولا يخفى أنّ لهذا التّعلّق معنى مضمرا في دلالته على التّعلّق بالله تعالى، فصورة الوليّ عند الصّوفي لها من القداسة ما تعبّر عنه على حفظ الدّين والولاية، ويُعتبر هذا معنى خفيّا في جانب الحبّ الإلهي، وممّا يُستدلّ في شعره:

يَا مَنْ فِي وَصْفِكَ صَارَ العَقْلُ فِي وَجَلٍ ** **مِنْ هَيْبَةِ الحُسْنِ قَالَ غَيْرُ مُفْتَكِرِ**

سِرُّ مِنَ الشَّمْسِ فِي مَجْلَى مِنَ القَمَرِ ** **فِي كُنْهِهِ حَارَ أَهْلُ العِلْمِ والنَّظَرِ**[2]

فدلالة الشّمس وإن دلّت على ما تقدّم من معاني مثل البروز، والجمال والنّور؛ فإنّها ترمز أيضا إلى الذّات الإلهيّة، الّتي ينبع منها أسرار خلقها وولايتهم في قوله(**سِرُّ مِنَ الشَّمْسِ**) فهم حقيقته الدّالة عليه.

1- منصف عبد الحق:الكتابة والتجربة الصوفية، ص: 339.

2- محمّد بن عودة بن سليمان: الديوان، ص: 14، 15.

2.2.1-رمزيّة الماء والبحر:

يغذّي الماء عناصر الحياة ويُكسبها صفة الحياة، وبهذا التّصوّر انتقل مفهوم الماء في الرّمز الشّعري، والصّوفي خاصّة، فالصّوفي أكثر إنسان وعى حقيقة الوجود الذي يجعل الإنسان في حياة مستمرّة تخلد فيها الرّوح بدل البدن، فهو من أكثر الرّموز الدّال توظيفها على معنى الأمان والخلاص، وعلى العودة إلى البدء في قوله تعالى﴿ **وَهُوَ ٱلَّذِي خَلَقَ مِنَ ٱلْمَآءِ بَشَراً فَجَعَلَهُۥ نَسَباً وَصِهْراً وَكَانَ رَبُّكَ قَدِيرًا**﴾[سورة الفرقان، الآية: 54].

يُمثّل البحر عنصرا طبيعيّا غنيّا يعمل على إثراء الصّور المتخيّلة لدى الصّوفي، وهو على غرار الرّموز الأخرى تتعدّد معانيه حسب الذّوق والتّجربة، وما تحمله من نفحات متناقضة مثل: الخوف والأمان، الحياة والموت، إضافة إلى طبيعة البحر الّذي يحتوي على المياه المتحرّكة، وقيعان عميقة، وحياة لما وُجد فيه وخارجه، فاتّساع هذا المعنى من شأنه أن تبرّر استعمال الصّوفي لمصطلح البحر كأيقونة رمزيّة تنفتح على المتعدّد، ونجد في شعر الشّيخ "البوزيدي" ما يرمز إلى عدّة معان كان من بينها دلالته على السرّ المرموز له بالنّقطة في قوله:

الكَوْنُ كَسَرَابٍ كَمَا جَا فِي الآيَةِ ** هَبَاءً فِي هَوَاءٍ عِنْدَ أَهْلِ الحَقِيقَةِ

مِنْ بِحَارِ الجَبَروت قَدْ ظَهَرَتْ نُقْطَتِي ** تَلَوَّنَتْ بِالنَّاسُوتْ وسرِّ المَلَكُوتْ[1]

كما ورد البحر بمعنى الفناء والسرّ والحقيقة في قوله أيضا:

هَذِي لَيْلَى قَدْ بَدَتْ بِالْحُسْنِ تَلَوَّنَتْ لِبَعْضِهَا ظَهَرَتْ وَبَطَنَتْ فِي الظُّهُورْ**

ظَهَرَتْ لِبَعْضِهَا وَغَابَتْ عَنْ كُلِّهَا ** فَلَوْ كُنْتَ تَدْرِي لَصِرْتَ بِهَا مَسْرُورْ

1- محمد البوزيدي المستغانمي: الديوان، ص: 158

سَقَتْنِي كَاسَ التَّحْقِيقْ وَهَدَتْنِي لِلطَّرِيقْ ** أَغْرَقتْنِي فِي العَمِيقْ بَحْرُهَا فَاقَ البُحُورْ[1]

إنّ مهمّة التّأويل هنا تتوقّف على فكّ شفرات عدّة تقرّب معنى البحر، وأوّل هذه المهام هو رمز **(ليلى)** المتّصف بعدم الظّهور والحضور التّامّين، وهذا من طبيعة الأمور الصّوفيّة الّتي تمارس الحضور في الغياب، والتّجلّي في البطون، وتُحمل دلالة ليلى هنا المصاغة بصيغة التّأنيث على معاني عدّة، أقربها معنى هو الحقيقة الّتي ترمز إلى معاني السّلوك والمعرفة، لأنّ الصّوفي دائم البحث عنها، فهي تعكس رحلة التّعب والرّاحة، والغموض والوضوح والقرب بها يتوصّل الصّوفي إلى فيوضات عالم المعنى والحقيقة المكنّى عنه بالبحر الّذي يفوق البحور علما ومشاهدة.

يؤسّس البحر لازدواجيّة لغويّة تنعكس على المعنى تتعدّد حسب المقام، ويمكن أن ندرج هذا التّباين في الأبيات الآتية:

وَيَفْنَى حَقًّا فِي ذَاتِ مَوْلاَهْ ** فَنَاءً صَرْفًا يَاحَافِظَ النِّظَامْ

ويَبْقَى بِالحَقِّ لاَبِهَوَاهْ ** يَصِيرُ بَرْزَخًا بَيْنَ أَبْحُرٍ عِظَامْ

وَيَنْظُرُ لِلْعَرْشِ وَمَا فَوْقَاهْ ** وَمَا تَحْتَ الثَّرَى بِلاَ أَوْهَامْ

هَذَا بَحْرٌ عَمِيقْ فِيهِ تَاهُوا ** رِجَالُ الطَّرِيقِ وَأَقْطَابُ الإِسْلاَمْ[2]

ظهرت أيقونة البحر هنا بمعنى الحيرة الّتي ما تنفكّ تشدّ الصّوفي إلى متاهات كانت واقعة قبل الفناء، إنّ دلالة البحر عند الصّوفيّة تقارب مفهوم السّفر الذي يكتشف فيه المسافر عوالم عدّة ومختلفة " إنّ البحر هو الملاذ الأخير الّذي تتجذّر فيه تجربة الحب والاغتراب الصّوفيين، لأنّ فضاء البحر متوتّر يمكن اختراقه بغوص أعماقه، ولذلك كان فعل الغرق والفناء داخل الأمواج فعلا

1- المصدر السابق، ص: 161.

2- المصدر نفسه، ص: 162.

للحياة داخل الأعماق المائيّة"[1] وقد لايؤدّي البحر هذه الوظيفة منعزلا، بل هو يعمل في تضامّ وتشارك عناصر الطّبيعة الأخرى، لتذكّر الصّوفي بوحدة العالم من أجل واحد، هو الحبّ والإقرار بالواحديّة كما تجلّى في شعر "بنعودة بنسليمان":

بَدَا سِرٌّ عَتِيقْ ** مِنْ خِلَالِ السِّتْرِ

أَفْنِى قَلْبَ العَشِيقْ ** مِنْ شِدَّةِ الأَمْرِ

يَالَهُ مِنْ رَحِيقْ ** يُفْنِي عَنِ الغَيْرِ

لَهُ بَحْرٌ عَمِيقْ ** فِي صُدُورِ الحُرِّ

أمْوَاجُهُ تَصُولْ ** غَيَّبَتْنِي عَنِّي

صِرْتُ مَاءً سَيُولْ ** فِي كَأسَاتِ الحُسْنِ

مَلاَ كُلَّ التُّلُولْ ** مَنْ ذَاقَهُ يُفْنِي[2]

إنّ البحر الموظّف هنا رمز للسرّ والحقيقة الّتي إذا تمكّنت من قلب العارف؛ فاضت على الأكوان، لكن لاتُحدث ذلك الفيضان المعروف في الطّبيعة الّذي يُحدث الهلاك، بل هو هنا فيض الأمان والفناء. لقد أدّى البحر وظائف عدّة في شعر المتصوّفة، في تعبيره عن الصّور المتآلفة والمتنافرة والجمع بينها أحيانا، مؤلّفا بذلك حقلا دلاليّا لايعرف الثّبات كعدم ثبات أحوال الصّوفي. لقد تشرّب الصّوفيّة الجزائريّين القدامى جميع مناهل العرفان والجمال في الكون فتجانست صور الطّبيعة لتظهر في صورة موحّدة مكتملة، وتألّف بذلك خطابا صوفيّا يجمع بين أضرب الحبّ في صور رمزيّة في سبيل الحب الإلهي الأسمى.

1- منصف عبد الحق: الكتابة والتّجربة الصّوفية، ص: 405، 406.

2- بنعودة بن سليمان: الدّيوان، ص: 68.

3.1–المحبّة الإلهية والغزل:

يتمظهر الحبّ الإلهي في صورة الغزل والتّعشّق بالأنثى وصفاتها وأسمائها متّخذا شكل الغزل العذري، ويعتبر هذا امتدادا للحبّ الكوني الّذي يتفرّع عند الصّوفي من الأصل الّذي هو الله تعالى إلى الفرع الّذي هو أجزاء الوجود الّتي تعكس صورة تجلّيه، إنّ حضور المرأة في الشّعر الصّوفي يرتكز على مرجعيّة العلاقة الّتي تربطها بالرّجل وما يشوب هذه العلاقة من عواطف الألم، والفقدان، والهجر، والوصل، والأنس، فالوجود الأوّل كان مبنيّا على علاقة الأنس بين"آدم" عليه السّلام و"حوّاء"، إنّ الوعي الصّوفي مبنيّ على مبدأ الوحديّة لله تعالى، والثّنائيّة التي تشمل باقي الموجودات والتي تهدف إلى التّكامل والارتقاء بنظرة الأنثى الّتي حُصرت في اللّذة والخطيئة، إنّ حضور المرأة بالذّات في الغزل الصّوفي يمرّر فكرة الخصب والحياة التي يستمرّ بها الكون، وجدير بالذّكر الإشارة إلى أنّ الحضور الأنثوي في الخطاب الصّوفي أعمّ وأشمل على حضور المرأة، كون الأنثى قد تجلّت في أشكال عدّة، منها الأسماء الدّالة عليها مثل: ذات الحسن، الحضرة الإلهيّة، بحار العناية، وضّمائر المؤنّث والجمع الأيضا، الصّوفي قد تمثّل وجود الأنثى بصور شتّى منها الحسيّ؛ كالوصف المشخّص لها، والحضور المعنوي المعبّر عنه بذكر الأسماء أو الضّمائر.

إنّ نواة تشكّل التّأويل هو وجود ثنائيّة الظّاهر والباطن الّتي تفتح مجالا لا متناهيا من المعاني، ولقد احتلّت المرأة برمزيتها الدّالّة على ذلك، فهي عند الصّوفيّة منبع الجمال المطلق المحرّك للوجدان والشّعور، فقد ورد في شعر "بنعودة بن سليمان" ما نصّه:

فَهِمْ بِلَيْلَى فِي جَمَالِ حُسْنِهَا **حُبًّا وَمَشْهَدًا فِي كُلِّ وَجْنَةِ

وَافْنَى فَنَاءً سَرْمَدًا فِي عَيْنِهَا ** وَاعْطِ الآدَابَ حَقَّهَا مِنْ سُنَّةِ

هَذَا الكَمَالُ هَذَا الجَمَالُ وَالبَهَا ** هَذَا الوِصَالُ إِنْ تُرِدْهُ فَاثْبُتِ

دَعْنِي عَذُولِي فَالغَرَامُ مَذْهَبِي ** وَزِدِ المَلاَمَ فَهُوَ نَارُ جَذْوَتِي[1]

إنّه الجمال الّذي يرى من خلاله وحدة الشّهود والفناء و يتجلّى فيه الكمال، فيتغيّر إثره حال المحبّ من الحبّ إلى خشية الزّلل، ويتمثّل الفناء في النّظرة الّتي سببها العين "وداخل تيمة العين، وعبر مشتقّاتها، وفي إطار دائرة نفوذها من رؤية والتفاتة ونظرة، وإثارة وغيرها، يلحّ الشّاعر على النّظرة الأولى الّتي مزّقت ستار كينونته، فأعادت خلقه كائنا جديدا يتنفّس حبّا وعشقا ورغبة، ولاشكّ أنّ النّظرة عبر أوّليتها، تحيل على قضيّة الافتضاض الّتي كان لها مكانها في التّجربة الصّوفيّة"[2]فالجمال الجسدي لايقلّ أهميّة عن الجمال الرّوحي في تحقيق مراقي المعرفة بالله دون انفصال بين الإنساني والإلهي، فهو حبّ ثابت لايرتبط باللّحظة وما يكتنفها من زوال محكوم بزوال المتعة الجسديّة، بل له بعد تعبّدي بحت.

4.1-رمز الخمر في الشّعر الصّوفي:

لايعتبر السّكر دخيلا عن السّلوك البشري ، فهو رفيق الحيارى والعاشقين، وهو النّشوة البديلة عن عالم الحسّ، فهو كما ورد في الرّسالة القشيريّة" غيبة بوارد قويّ، وتنشأ عنه غلبة تمنع من التّصرّف بالاختيار، ويقابله الصّحو وهو الرّجوع إلى الحسّ بعد الغيبة"[3] وحياة أخرى يجد فيها متعاطيه متنفّسا وممارسة لبوح لم ينسجم لغة وتصويرا مع المألوف، وقد نجانب الصّواب إذا قلنا أنّه من أجل هذه الأسباب مجتمعة لجأ الصّوفيّة إلى اتّخاذ السّكر مصاحبا للخمر وسيلة للبوح والسّفر في المعنى تعجز عن صياغة تجربته لغة ممزوجة بأطياف الواقع، فهو ذريعتهم للتّجاوز، وقد اتّخذ مصطلح السّكر مسالك عدّة في الظّهور، إذ ظهرت معادلاتها مثل: الغيبة، والسّكر، والرّاح، والكأس، وكلّها تستقلّ وتشترك في معنى الخمر، وهي في أصلها مُقتبسة من النّور الإلهي بل دالّة

1- المصدر السابق، ص: 56.

2-سليمان القرشي: الحضور الأنثوي في التّجربة الصّوفيّة بين الجمالي والقدسي، بحث منشور على الانترنيت.

3- عبد الكريم القشيري: الرسالة القشيرية، ص: 106.

عليه، وهي أصل الكون ومنها منشأ الحقيقة "الصّوفي لايبلغ درجة النّضج الرّوحي وكمال المعرفة حتّى يلفّه ليل الوجود يندثر به حتّى يسكر بخمر المحبّة الإلهيّة"[1]، ومن ثمّ يتدثّر بدثار الشّطح الّذي يؤسّس لشرعيّة التعدّد في المعنى، فقد تتجلّي هذه الرّمزيّة كأيقونة دالّة على بلوغ مراقي الجمال وبزوغ الحقائق، إنّه السّفر الرّوحي للصّوفي من عالم الحسّ إلى عالم المعنى، في هذا يقول الشّيخ "البوزيدي":

أَيَا رَوْضَةَ العُشَّاقِ قَدْ هَيَّجْتِي مُهْجَتِي ** أَيَا حَضْرَةَ الإِطْلاَقْ فَيَّضْتِ صَبَابَتِي

سَقَتْنِي كَاسَ الهَوَى مِنْ طَيِّبِ الخُمَيْرَةِ ** جَلَوْتُ بِهَا السِّوَى عَنْ نُورِ البَصِيرَةِ

سَقَتْنِي كُؤُوسَ الحُبِّ مَحَّقَتْ أَنِيَّتِي ** صِرْتُ فَرِحْ وَنَطْرَبْ تَائِهًا بِسَكْرَتِي

مَلَكَتْنِي فِي الآفَاقْ وَرَضَتْ بِزَوْرَتِي ** رَفَعَتْ عَنِّي الرِّوَاقْ تَعْظِيمًا لِسَطْوَتِي[2]

فدلالة الخمرة في هذه الأبيات مقترنة بالحبّ والفناء الّذي يمحق السّوى ويُبقي على الجوهر، فهو وحدة تروم المطلق وتنفي الغير، وإذا كانت الخمرة بهذا المعنى في الأبيات المتقدّمة؛ فإنّها في أبيات أخرى رمز لأصل الوجود لكن مع إفراد اتّحاد بين الكأس والخمرة، فكما يتّحد هذان العنصران في نظر الصّوفي؛ يتّحد هو مع الكون بل وتصير هي أصلا للوجود ومركزا له كما ورد في قوله:

الكَاسُ وَالخَمْرُ يَافَاهِمْ مَعْنَاهْ * اِمْتَزَجَتْ صَارَتْ أَصْلَ الأَنَامْ**[3]

إنّها خمر عرفانيّة تتوسّم الارتقاء في مراقي الشّوق والمعرفة بالعالم والمعشوق، وترجمة لجيشان النّفس وما يختلج فيها إنّها " نار عطش تشتعل في جوفه، عطش إلى الفناء في حضن الألوهيّة، فيبدأ هذا الوجد بالتّحرّق عطشا، يزيد لهيبه لمع نور وارد من الحضرة تتنوّره الرّوح فتلج إلى جانب الأزل، فهنا

1-السّعيد بوسقطة: الرّمز الصّوفي في الشّعر العربي المعاصر، ص: 129.

2- محمد البوزيدي المستغانمي: الديوان، ص: 157.

3- المصدر نفسه، ص: 162.

شوق مشفوع بالرّجا، شوق إلى الاتّحاد بالله، ورجاء إلى تحقيق هذا الاتّحاد، بما يلوح له من نور يضيئ من عالم القدس، ويطّلع على مافي الغيب من الحقائق"[1] فإذا كانت الخمرة الحسيّة تأخذ بعقل المخمور فتنسيه إحساسه بالألم الّذي لجأ إليها من أجله؛ فإنّ الخمرة الصّوفيّة هي حياة ثانية، وشوق ثان، وأنوار ربّانيّة تسبح في فضاء المعنى.

ترمز معاني الخمرة إلى العرفان وإلى النّور الإلهي الّذي يقتبس منه نور الحقيقة وهو يُعتبر أصل الوجود، فقد رسم معنى الخمر في هذا الأبيات بعدا وجوديّا يمتدّ إلى قبل خلق الإنسان وبعده كما في قول الشّيخ"البوزيدي":

يَانَدِيمِي امْلاَ الأَوَانِي ** وَدِرِ الكَأْسَ عَلَى المِلاَحِ

أَدِرْ الكَأْسَ لِخِلاَّنِي وَاسْقِ نَحِيلَ الجِسْمِ يَرْتَاحِ**

خَمْرَتِي تُرَى لِلْأعْيَانِ **كِمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحِ

عُتِّقَتْ فِي أَصْلِ الدِّنَانِ ** قَبْلَ آدَمَ سِرُّهَا بَاحِ

كَانَتْ قَبْلَ كَوْنِ الأَكْوَانِ ** خَمْرَه مُجَرَّده عَنِ الأَقْدَاحِ[2]

فالمحبّة الإلهيّة هي ملازمة للخمرة الّتي يتّخذها الخيال الصّوفي كمطيّة لإنشاء أرخبيل التّصوّرات، متلثّمة بلثام الحال والفناء، إنّها " حال يبرق فيها جمال الله سبحانه ونوره قويّا ساطعا في روح عبده، فيفنى العبد عن كلّ شيئ حتّى لايعي إلّا هذه المباغتة الجماليّة الحقّة للذّات الإلهيّة وعندئذ لا يشعر إلا بوجود حقيقة واحدة مطلقة جامعة موحدة فينطلق بها شعره وهو يبوح فيه بما يعتمل

1- عاطف جودة نصر: الرّمز الشعري عند الصّوفيّة، ص: 351.

2- محمد البوزيدي المستغانمي: الديوان، ص: 163.

في دخيلته إلى انتشاء بالكمال حدّ السّكر"[1]، وهي إذ تتّخذ من المحبّة الإلهيّة منطلقا، فإنّها إلى طلب المعرفة والتّحقيق تروم الوصول، كما تتجلّى في شعر الشيخ "بنعودة بن سليمان":

هِيَ سِرٌّ صَمَدَانِي ** **فِي صُدُورِ الزّمَانِ**

إلى قوله:

رَوَوْهَا بِالعَيَانِ ** **لاَبِعِلْمِ النُّقُول**

غَابُوا عِنْدَ شُرْبِهَا ** **صَاروا عَدَّمًا لَدَيْهَا**

لاَتَقُلْ بِمَزْجِهَا ** **ذَاكَ فَنُّ الحُلُولْ**

فقَدْ فَازُوا بِالأَوْطَارِ ** **عِنْدَ ذَاكَ الإسْكَارِ**[2]

لقد اتّخذت الخمرة بهذا بعدا مغرقا في التّجريد انبجست عنه رمزيّة عرفانيّة موغلة في النّضج العرفاني وتقديس المحبوب.

تسجل دلالة الخمرة تجاوزا لمعناها المتداول، إذ تكون دالاّ لمدلول تسامى عن كلّ وصف، وصف الرسول ﷺ" إنّ التّحوّل الّذي عرفته الرمزيّة الخمريّة جعلها في بعدها الصّوفي مجرّد تلويح إلى معان خاصّة تدور على المحبّة الإلهية والعرفان الصّوفي، ووصف أحوال الوجد الرّوحي"[3] ويتجلى ذلك في تزظيف معنى الخمر دلالة على السّناء والبهاء في قوله:

وَجْهُ الحَبيبِ المُرْتَضَى ** **عَلَى الوُجُودِ قَدْ أَضَا**

1- حياة البستاني: تصوّف المعنى في شعريّة اللّغة-دراسة في القصيدة العربيّة المعاصرة بالمغرب-مطبعة القبس بالعروي، المغرب، ط1، 2015، ج1، ص: 204.

2- محمد بنعودة بن سليمان: الديوان، ص: 98.

3- السعيد بوسقطة: الرّمز الصّوفي في الشّعر العربي المعاصر، ص: 131.

لَكِنَّهُ شَمْسُ الشُّمُوسْ ** حَيْثُ لاَ غَيْمَ أَوْ عَبُوسْ

خَمْرٌ تَجَلَّى فِي الكُؤوسْ ** وَالْكَأْسُ عَيْنُ خَمْرِهَا[1]

فوظيفة الرّمز لاتقتصر على التّماثل والتّشبيه، بل يمارس تساميا[2] في المعنى إنّه التّعدّد في التّصوير الّذي تسوّغه سلطة الخيال، فيشكّل صورا مشتركة في اللّفظ، ولامتناهية في المعنى" إنّ الإحالة اللّغويّة لهذه العبارات واقعة في ارتحالات دائمة، دون أن تلتزم بالبناء التّواصلي، أو بمعاير تحدّد قصديتها، وهذا ما يجعل قارئها في تداعٍ مستمرّ..فقدرة التّنبّؤ لاتعمل مع هذه النّصوص وإن توفّرت لنا المعلومات الكافية عن معجميّة كلّ مفردة واقعة في سياق هذه العبارات، فالحتميّة الوحيدة للتّعامل مع هذه العبارات هي اللاّحتميّة"[3] وهكذا تتّخذ الخمرة مسارا حرّا خارقة لأفقّ التّوقّع، فهي توضع في العبارة الّتي توفّر لها أرضيّة متخمة بالوجدان.

2-الرّمز اللّغوي (المصطلح الصوفي):

يتجسّد في الرّمزيّة اللّغويّة الصّوفيّة الطّابع الباطني والإشاري للمعنى الصّوفي، وعبر هذه الرّمزيّة يتمّ خرق قوانين اللّغة والمواضعة والمرور بها من مستوى الظّاهر إلى المضمر الخفيّ والغامض المغلق أحيانا أخرى" إنّ الصّوفيّ إذا اشتغل باللّغة سقط من عين الوحدانيّة" [4]، إن الرّمز الصّوفي اللّغوي يتّخذ مواردا له متمثّلة في رمزيّة اللّغة أو الشّطح اللّغوي متمثّلة في: رمزيّة الحروف، والأعداد، والمصطلح"إنّ الشّطح اللغوي يتميّز بالحركة والتّنوّع، وخرق كلّ تحنيط معياري للغة، ويحنّ إلى البدء والأصل والجوهر فيساوق في ذلك الشّطح الصّوفي السّلوكي عبر البحث في اللّغة وأساليب لعبها

1-محمد بنعودة بن سليمان: الديوان، ص: 88.

2 -Souâd Ayda: l'islam des théophanie- structure métaphysique et formes esthétiques-thèse pour obtenir le grade de l'université de poitiers, sous de la direction de: Monsieur le professeur Jean-Louis Vieillard-Baron, Mars,2009, p:290.

3-عامر جميل شامي الرّاشدي: النّصّ الصّوفي-دراسة تفكيكيّة في نصوص أبي يزيد البسطامي نموذجا، دار الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط1، 2014، ص: 138، 139.

4- المرجع نفسه، ص: 153.

عن طاقات التّعبير الكامنة فيها"[1] إنّ هذا الشّطح اللّغوي يمثّل ميزة مكمّلة للعمل الصّوفي في جانبه الفنّي، ويعمل على تبيّن مواطن خرق اللغة الّتي تشكّل فراغا آخر يتوجّب ملؤه بالفهم.

إذا كان التّصوّف يسعى لتحقيق أدبيّة تميّزه؛ فإنّ المعجم الصّوفي يضفي على هذه الأدبيّة تنوّعا وعمقا وتخصّصا دلاليّا، ولاجرم أننا نجد تراثا صوفيّا ضخما قد أولى للمصطلح تصنيفا يؤسّس لتجربة القوم وذوقهم الّذي أفردوه في هذا التّعبير اللّساني ذي المحتوى الرّوحي، إنّ المصطلح الصّوفي يُنظر إليه من جانبين، الأوّل هو أنّه يشّكل حالة ائتلاف في الذّهن الصّوفي، لما يشتمل عليه من اتّفاق ظلّ يجمع متداوليه على استعمال واحد، والثّاني: هو أنّه يمثّل حالة استعارة من حقول معرفيّة أخرى تغلّبا منه على ضيق العبارة واتّساع المعنى، وعلى مأزق التّواصل في الخطاب الصّوفي" فقد اصطفى الصّوفيّة لأنفسهم مسارا يعرج بلغة التّداول نفسها وفي آفاقها عروجا، لكنّه يعتمد على جناحين هما: مرجعيّة الأصول ومردوديّة التّجربة، فهم يتلافون بالجناح الأوّل الوقوع في الإغراب، وهم يتحاشون بالجناح الثّاني السّقوط في الإلباس"[2] وسعيا للتّوفيق بين هذه المتناقضات، ودرء للّبس فقد تمّ إخضاع المصطلح للذّوق والتّجربة، مع الإبقاء على استمداداته المعرفيّة من القرآن والسّنّة النبويّة[3] واتّساعه الّذي يولّد الدّلالة عبر اختلاف معانيها.

ومن دواعي تأويل المصطلح هو التّعدد الكامن فيه، كأن يشير المصطلح الواحد على معاني متعدّدة دون أن يخرج المعنى الشّعري من سياقه، أي أنّه ينسجم في البنية الشّعريّة مع السياق اللغوي الذي ورد فيه، فيضفي عليه ثراء لغويّا، واتّساعا بسب حمولته الرّمزيّة" وجود اللّفظ الصّوفي

1-عبد الوهاب الفيلالي:الأدب الصوفي في المغرب، ص: 491.

2- محمد مصطفى عزّام: الخطاب الصّوفي بين التّأوّل والتّأويل، ص: 192، 193.

3- لقد تمّ حصر المصطلحات المتناصّة مع القرآن فيما يلي: الذّكر، والسرّ، والقلب، والتّجلّي، والاستماع، والاستقامة، والاستواء، والاصطناع، والاصطفاء، والصّدق، والإخلاص، والرّياء، والرّضا، والخلق، والعلم، والنّفس المطمئنّة، والسّكينة، والتّوبة، والدّعوة، واليقين، والله، والنّور، والحقّ، أمّا ما حوّر من ألفاظ القرآن فمنها: الحلّة والتّوكّل، والفتوّة، والطّمس، والصّورة، والدّنوّ، واللّدني(من لدنا) والحال، ومن الحديث القدسي: الجلال، والخضر، والخوف، وأهل الذّكر، والرّداء، والتّواضع، ومن الحديث النّبوي: الأبدال، الأوتاد، الغوث، النّجباء، النّقباء/ يُنظر: المرجع نفسه، ص: 196-200.

في النّص الشّعري..هو وجود متّصل بتجربتين: التّجربة الصّوفية التي تكوّن داخل رحمها، والشعرية التي تكوّنه داخل رحمها والتي تستعيره لفظا ومعنى وإشارة إنّ حضور المصطلح الصّوفي هو حضور أفقي، يبدو في القصيدة مترابطا مع باقي ألفاظ لغتها. غير أنّه يتميّز عن ألفاظ اللّغة الّتي تحمله في عباراتها، وجملها، وأسلوبها، بما يوجد فيه من اصطلاح صوفي، يخدم المضمون الشّعري، ويقترب منه، من معاني الرّؤى والمشاهدات والكشوفات، فهو إذن لفظ خاص بمعناه، خاصّ بإشارته"[1] إنّ المصطلح متسع بظهوره في المتن الصوفي، إذ يمكن أن يكون مفردا، ومركبا، كما يمكن أن يكون إشارت خاصة تحملها موسيقى الشعر.

1.2- رمزية المصطلح المفرد :

لقد تضمّن الشّعر الصّوفي مصطلحات عدّة تعارف عليها الشّعراء في عرفهم ومنها مصطلح "**الحضرة**" ورد في استعمال الصّوفيّة بمعاني متعدّدةالذي تكرّر في ديوان الشيخ" البوزيدي" في قصائد عدّة وبصيغ متنوّعة المعنى، فهي تجلّيات تظهر حسب استعداد المريد أثناء وقوفه بين يديّ شيخه، وهي أيضا تعني الوقوف بين يديّ الله، لقد تمّ إحصاء الحضرات عند الصّوفيّة وأوجزها أصحاب المعاجم في مايلي:"(الحضرة الأولى) يتجلّى الحقّ فيها باسمه الظّاهر من حيث باطن العبد،(الحضرة الثانية) يتجلّى الحقّ فيها باسمه الباطن من حيث ظاهر العبد، (الحضرة الثّالثة):يتجلّى الحق فيها باسمه الله من حيث هو روح العبد،(الحضرة الرابعة):يتجلّى فيها الحقّ بصفة العبد بصفة الرّبّ من حيث نفس العبد،(الحضرة الخامسة) هو تجلّي المرتبة، وهو ظهور الرحمن في عقل العبد،(الحضرة السادسة) يتجلى فيها الحقّ من حيث وهم العبد،(الحضرة السّابعة) معرفة الهوية يتجلى الحق فيها من حيث إنيّة اسم العبد،(الحضرة الثّامنة):معرفة الذات من مطلق العبد، يتجلى العبد في هذا المقام بكماله في ظاهر الهيكل الإنساني وباطنه باطنا بباطن وظاهرا

1- محمد بنعمارة: الصوفية في الشعر المغربي المعاصر، ص: 303.

بظاهر..وهي أعلى الحضرات"[1] فهذا التّعدّد يتغيّر حسب المقام، ونجد دليل ها التّنوّع الدّلالي في شعره الشّاهد على ذلك إذ يقول في قصيدة هي مستهلّ الدّيوان:

أَيَا رَوْضَةَ العُشَّاقِ قَدْ هَيَّجْتِي مُهْجَتِي ** أَيَا حَضْرَةَ الإِطْلاَقِ فَيَّضْتِ صَبَابَتِي

سَقَتْنِي كَاسَ الهَوَى مِنْ طَيِّبِ الخُمَيْرَةِ ** جَلَوْتُ بِهَا السِّوَى عَنْ نُورِ البَصِيرَةِ[2]

لقد اقترن مصطلح الرّوضة بالحضرة، فإذا كانت الرّوضة هي نواة الحبّ الشّريف؛ فإنّ لامحدوديّة الحضرة(الإطلاق) هي منبع الفيض والمحبّة. ووردت في في بيت آخر رمزا على أنّ العارف المحبّ هو دليل العلوم الإلهيّة، والمحبّة منه يكون الإذن لدخولها في قوله:

اِسْمِي ابْنُ البُوزِيدِي مُقِيمْ فِي بَابِ اللهْ ** بَوَّابْ حَضْرَةْ رَبِّي مَنْسُوبْ لِذِكْرِ اللهْ[3]

بينما تكون الحضرة رمزا للشيّخ والحضور بين يديه مع تناصّها القرآني، إذ تمثّل حضرة الشّيخ (البيت المعمور) نافية بذلك اللّبس الّذي يقع عادة في مفهوم الشّيخ أنّه عبادة الضّريح وما شابهه:

أَيَا خَلِيلِي ائْتِ مُسْرِعًا لِحَضْرَتِي ** لاتَخْشَ مِنْ آفَاتِ ضَرِيحِي بَيْتُ المَعْمُورْ[4]

فالحضرة وما يتفرّع عن معانيها من معاني الحضور، تعني الامتثال للطّلب وملازمة المورد الرّوحي الّذي تتشبّع به تجربة العرفان، بينما ترد في ديوان"بنعودة بن سليمان" بمعنى حضوة الإله وحصنه الّذي يحمي كلّ من احتمى به، يقول في قصيدة في مطلع الدّيوان:

هَذَا حَالِي مَابَيْنَ بَعْضِي وَكُلِّي والعَظِيمُ القَوِيُّ حَسْبِي ذِمَامَا**

---

1 – رفيق العجم: معجم المصطلحات الصوفية، ص:289.

2- أحمد البوزيدي المستغانمي: الدّيوان، ص: 157.

3- المصدر نفسه، ص: 160.

4-المصدر نفسه، ص:162.

غَيْرَ أَنِّي فِي حَضْرَةِ الهَادِي حِصْنِي ** **حُزْتُ شَأْنًا وَحُضْوَةً واحْتِرَامَا**[1]

" إنّ التّجربة الشّعريّة الصّوفيّة قد عملت على تحرير مفاهيم معيّنة من أسر الدّوال الّتي ارتبطت بها ارتباطا مباشرا، وهكذا أصبح من المألوف أن ترى للمدلول ظهورا في دول مختلفة، أو بعبارة أخرى أن ترى دوالا متعدّدة لمدلول واحد"[2] فالقارئ يجد في التّجربة الصّوفيّة ثراء، وتنوّعا بحسب إدراكه لمتهات الرمز، وللغة الصوفي وتجربته " إنّها قراءة تجعل المتلقّي باثّا، بدوره، أن يتحوّل إلى باثّ وهكذا في عمليّة ممتدّة نحو اللّانهاية. وهو أمر يضمن خلود الرّسالة وتحولها في صور دلاليّة مختلفة تحوّلا مستمرّا ودائما.لأنّ القراءة الإشاريّة رسالة غير صريحة تحتاج بدورها إلى قراءة"[3].

2.2- رمزية المصطلح المركّب:

إذا كان المصطلح المفرد داخل السّياق الشعري الصوفي قد أضفى عليه من إشارته ومعناه الخاص؛ فإنّ المصطلح المركّب لا يقلّ أهميّة في تصوير في تصوير النّزعة الوجدانية المثقلة بتجربة الحبّ والكشف والعرفان، فينتج عنها لغة تتعمد التكرار إيقانا منها أنّ في تكرار اللفظ تأكيد وتغيّر، فقد لا يعني اللفظ المكرّر أنّه هو نفسه معنى رغم مطابقته لنفسه مظهرا، ففي التكرار سفر بين المعاني حتّى لكأنها تمثّل سلم ارتقاء في أنواع الكشوفات، ومنها ما يمكن قوله في أبيات الشّيخ "البوزيدي":

لَمَّا فَنَيْتُ الفَنَا وَمَابَقَيْتُ إِلَّا أَنَا ** فِي الحِسِّ وَفِي المَعْنَى أَنَا الطَّالِبُ المَطْلُوبُ

شَرَابِي لِي مِنِّي وَسِرِّي فِي الأَوَانِي ** حَاشَا يَكُونُ الثَّانِي أَنَا الشَّارِبُ المَشْرُوبُ

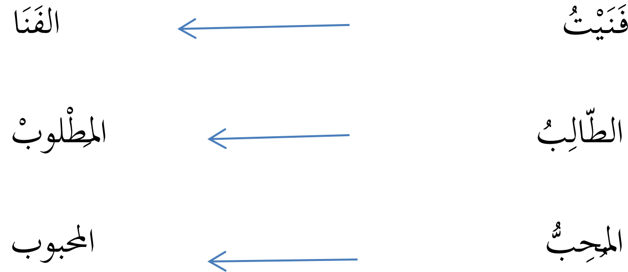
1- بنعودة بن سليمان الندرومي: الديوان، ص:11.

2- نور الدين الطريسي أعراب: الاستعارة في الخطاب الشعري الصوفي المعاصر بالمغرب، ص: 100.

3- رضوان صادق الوهّابي: الخطاب الشّعري الصّوفي والتّأويل، منشورات زاوية، أكدال، الرّباط، ط1، 2007، ص: 213.

أَنَا الكَاسُ أَنَا الخَمْرَةُ أنا البَابُ أنا الحَضْره أَنَا الجَمْعُ أَنَا الكَثْرَه أَنَا المُحِبُّ المَحْبُوبْ**[1]

فاشتقاقات المصطلحات الواردة في الأبيات لم تكن خارجة عن نفسها، بل منها وفيها:



تكرار المصطلحات المتقدّمة يوحي بعملية التواصل والاتصال بين التجربة ومورِدها، فالواردات لا تحصل منفردة، بل هي في حركة ذهاب وإياب حتّى يصير صاحب الحال، والممدّ له واحدا، فالصوفي عبر استمداده للاشتقاق اللغوي يستقصي كلّ المكنات الّتي يحدث أن تتحوّل من مفردة إلى أخرى، باعتبار أنّ الزيادة في المبنى هي زيادة في المعنى، يقول الشيخ " البوزيدي" في سياق آخر لتكرار المصطلح الصوفي:

أُذْكُرْهُ ذِكْرَ السِرِّ بَعْدهُ سِرَّ السرِّ ** ذَا مَقَامُ أَهِلِ السُّكْرِ تَمَّ لَكَ المَقْصُودْ

وَتَضْحَى لِلْبَقَاءِ بَعْدَ فَنَاءِ الفَنَاءْ ** تَصِيرُ مِنَ الأَوْلِيَاءِ أَهْلِ السِرِّ المَوْجُودْ[2]

فالسرّ هو " المعنى المخفى عن إدراك المشاعر" [3] وهو نواة التجربة الروحية يبقى مجهولا غير محدد بوصف معين لذلك يلجأ الصوفي إلى تكرار لفظه لعدم قدرته على إدراك كنهه، وهو يصنّف من المصطلحات الخاصّة بقسم الولايات التي فيها "تنتقل الأحوال إلى الولايات والمقامات القلبية

1- أحمد البوزيدي المستغانمي: الدّيوان، ص:163.

2- المصدر نفسه، ص : 166.

3- عبد الرزاق الكاشاني: معجم اصطلاحات الصوفية، ص:333.

ويتولى الحقّ بنفسه أمر عبد فلا يكله إلى نفسه" [1] وهذا الضرب من التكرار متجلٍّ أيضا في شعر "بنعودة بن سليمان" حين يقول:

فَيَسْكُنُ وَجْدُنَا إِذَا وَجَدْنَا أَرْوَاحَ القُرْبِ هَبّ بِهَا نَسِيمْ**

لَا سُكُونٌ والسُّكون نَقْصٌ ** وهَلْ لِلْوَجْدِ مِنْ مُقَامٍ يُقِيمْ

كَذَاكَ البُعْدُ إِنَّ البُعْدَ مَعْنَى ** يَضِلُّ فِي غَوْرِهِ الغَبِيُّ الغَشِيمْ[2]

" يكتسب هذا النّوع من التّكرار اللفظي صفته الرّمزية بفضل طبيعته اشتغاله وتوزيعه المناسبة لطبيعة التجربة الصّوفية وعاطفة الأديب الصّوفي وحاله، ويصبح عنصرا أسلوبيا تصويريا يشعرنا من خلال توالي الوحدة المعجمية ذاتها أو ترديدها مع زيادة التعريف بسكر المتكلّم وانفعاله وتفاعل لسانه مع قلبه وما يلوح به من إشراقات نورانية ربانية"[3]، فطبيعة التجربة الصوفية تستقصي جميع جزئيات اللغة ووحداتها، وتمارس اللعب الحر في التعامل معها كأداة طيعة غير قابلة على احتواء الشّطحات القلبية التي لا تعرف سكونا.

لقد كانت التّجربة الشّعرية الجزائرية القديمة في بعدها الصّوفي ذات امتدادات عميقة في التّراث العرفاني، لما استمدّته من مقوّمات روحيّة أضفت عليها من رمزيتها، والصّوفي حين يتّخذ الشعر ملاذا له، فهو يرمي إلى نسج عالم مكتمل من الأخيلة والصّور الرّمزية التي تتميز بالغموض والمتعة، ولقد تجلّى المنحى الرّمزي في شعر الصّوفي الجزائري إذ استلهم أهمّ أيقونات التّجربة الروحية الذّوقية من رمز متعدّد التّجلّي، الّتي هي القرآن الكريم والسّنة المحمدية، واستلهم فيض الوجد الّذي يخرج اللغة من حيّز المألوف، إلى فضاء مكثّف، يعوّل على حضور الاستعارة، والمجاز، والتّوليد الدّلالي الذي يكوّن داخل اللغة، لغة موازية مستقلّة بحمولتها الوجدانية.

1- المصدر السابق، ص: 324.

2- بنعودة بن سليمان الندرومي: الديوان، ص:16.

3- عبد الوهاب الفيلالي: الأدب الصوفي في المغرب، ص: 517.

الفصل الثّالث.

تأويلية النثر الصّوفي الحكائي الرّحلة والكرامة.

1- الرّحلات الحجازيّة في كتابات الرّحالة الجزائريّين.

2- مفهوم السّفر لغة واصطلاحا.

3- معنى الحج عند الصوفية.

4- المعاني التأويلية للرحلة الصوفية.

1.4- البعد الرّوحيّ في احترام الشّيخ وطلب إذنه.

2.4 - رمزّية المعراج في السّفر الصّوفي.

3.4- بلاغة المجاز في تصوير عالم الخلق(من معسكر إلى وهران).

4.4 -الدّلالة الرّوحية للمكان.

5.4-رمزية الحرف في دلالته على المكان.

6.4- رمزية الأعداد في تأويل الأماكن.

5- الأماكن وعلاقتها بالأحوال الصّوفية.

1.5- المحبّة.

2.5- الفناء الكلّي.

3.5- السّكر.

6-الإشارات.

7-تأويل عالم الأمر(مكّة المكرّمة).

8- جدل الظّاهر والباطن في شعائر الحج.

9- التّأويل الرمزيّ للكرامة الصّوفيّة.

تمهيد:

إنّ الرّحلة فنّ أدبي وإنسانيّ يصوّر حياة الإنسان وتجربته، وقد تعدّدت أنماط الرّحلات بين الرّحلة الجغرافيّة الاستكشافيّة، والشّخصيّة، والصّوفيّة، ويهمّنا في هذا المقام دراسة النّوع الأخير الّذي تظهر فيه القيمة الرّوحيّة نتيجة الدّافع الدينيّ البحت إلى جانب القيمة التّربويّة الرّوحيّة اللّذين يغذّيانها، وقد كانت لنا وقفة مع أنموذج لرحلة صوفيّة المعنونة ب"الحقيقة والمجاز في الرّحلة إلى الحجاز" لمؤلّفها الشّيخ" العربي بن محمّد شنتوف المعسكري"(1857م-1930م)[1]، وكانت ميزة هذه الرّحلة أنّها واقعيّة عايشها هذا الصّوفيّ من لحظة خروجه من دياره حتّى محطة الوصول إلى الحجاز، وكانت تستوقفه في محطّاتها الأرضية تجلّيات عرفانية ومشاهدات تعكس رحلة العروج إلى منزلة قاب قوسين أو أدنى، وعليه فإنّ كثيرا من القيم الرّوحية والتّربويّة قد تجلّت فيها مظهرة النّسق القيمي الّذي بُنيت عليه هذه الرّحلة في الجانبين الفنيّ والمعرفي، ومعزّزة لثنائية الظّاهر والباطن، وللحقيقة والمجاز، ليتجلّى بذلك البعد الذي يتصوّره الصّوفية للعبادات.

1- صاحب الرّحلة من متصوّفة القرن العشرين، وقد ذكر نسبه في كتابه قائلا:" أنا عبد ربّه محمد العربي نجل بن عبد الله بن عبد القادر ابن محمد بن الهاشمي بن علي، الملقب بأبي شنتوف، ابن سحنون، بن أحمد، بن محمد بن أحمد بن علي بن عيسى بن أبي القاسم المحترم..بن جعفر الصادق بن محمد الباقر بن زين العابدين علي بن الحسين بن سيدة نساء العالمين فاطمة الزهراء بنت سيد الوجود محمد رسول اللهﷺ"/العربي بن عبد الله شنتوف:الحقيقة والمجاز في الرّحلة إلى الحجاز (مرجع سابق) ص: 81. وقد ذكر صاحب كتاب " مجموع الحسب والنّسب والفضائل والنّسب" "بالهاشمي بن بكار" نسب جدّيه" علي شنتوف" وكراماته الكثيرة و"سيدي سحنون"، وذكر أيضا اسم كتابه" الحقيقة والمجاز في الرحلة إلى الحجاز" مستدلاّ به في مواضع عدّة، كقوله مثلا في ذكر نسب الجد الأكبر " بن علي شنتوف"قائلا : " جدّنا القطب الكبير وليّ الله الشّهير سيدي الهاشمي بن علي شنتوف، كان رضي الله عنه من فطاحل العلماء العاملين، وكان جنيد وقته في السّلوك، كما ينبئ عنه نظم العلاّمة النّحرير، الشيخ الحاج مصطفى المختاري وغيره...كما وجد ذلك بخطّه ذكره في كتاب الحقيقة والمجاز لابن عمّه العلامة سيدي الحاج العربي بن عبد الله رحمه الله"/ بلهاشمي بن بكار:كتاب مجموع الحسب والنسب والفضائل والتاريخ والأدب في أربعة كتب، ابن خلدون، الشارع الوطني، تلمسان،(د.ط) 1381هـ، 1961م، ص :73.

1- الرّحلات الحجازيّة في كتابات الرّحالة الجزائريّين:

إذا عُرف عن التّصوّف مغالاة بعض من أهله في سرد حكايات الكرامة والخوارق، وإفراطهم في ذكر العجيب في رحلاتهم؛ فإنّ كتاب "الحيقة والمجاز في الرّحلة إلى الحجاز" يُظهر من عنوانه تفاصيل الرّحلة، وتمحور معانيها بين ظاهر وباطن، إذ عبّر عن الرّحلة الواقعيّة إلى بيت الله الحرام بألفاظ مجازيّة وصور لا يفكّ شفرتها إلاّ عارف بعلم القوم ومعجمهم، وفي هذا قال :" ولماّ شرعت في الجمع والتّسجيل عزمت على تسمية ما أسطره في هاته الأوراق وأحرّره بـ: "**الحقيقة والمجاز في الرّحلة إلى الحجاز**" لأنّي قد جمعت بين الظّاهر والباطن، والسّائر والقاطن، وذلك أنّ تسمية انطواء الوجود في كعبة السّجود، وأنّي أثبتّ في تلك الورقات بعض ما شاهدته عيناي، ملتزما رعاية الحقيقة"[1] فهي الرّحلة الّتي توافق فيها سفر الرّوح مع سفر البدن، وتظهر فيها الرّوح ملتمسة رضا ربّها من خلال طاعتها له، والحجّ من خلالها تربية وتجلٍّ للذّات الإلهية بكلّ ما يحمله من رموز.

تستكمل هذه الرّحلة سلسلة الرّحلات إلى قطب رحى العقيدة، مكّة المكرّمة، هذه السّلسلة الّتي دوّنها عديد من الرّحالة الجزائريّن والعرب، معبّرين من خلالها عن عمق ديني يربطهم بشعيرة الحج" فالذّهاب إلى الحجّ رحيل إلى البيت الحرام أي إلى الله، وإلى التّطهّر طمعا بانبعاث تجديد روحي للحياة، إنّ السّفر إلى مكّة تصوير للهجرة الكبرى أو للغوص في النّفس بحثا عن الثّابت والخالد وراء حجب التّحوّل والظّواهر المتقلّبة"[2] فعبر هذه المقاصد الرّوحية العميقة رسخت قداسة الحجّ في نفوس المسلمين، فكانت رحلاتهم تجاه هذا المدد العرفاني لا تتوقّف. مّن عبّر عن قداسة هذه الرّحلة في نفوس المسلمين الشّيخ " أبوعبد الله بن عمر بن

1-العربي بن عبد الله شنتوف:الحقيقة والمجاز في الرّحلة إلى الحجاز، ص:14.

2- علي الزيعور:الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم، ص: 194.

عبد الله الجزائري"(1205هـ/1790م)[1] في رحلته المسّماة(نحلة اللّبيب بأخبار الرّحلة إلى الحبيب) وأنزلها منزلة المقدّس في نفوس المسلمين، فهو يذكر في بدايتها سبب الرّحلة الحجازية، المتمثّل في داعي المحبّة، أعلى مقام في مقامات التّصوّف" لما دعتني الأشواق النّافقة الأسواق، إلى مشاهدة الآثار، والأخذ من الرّاحة بالثّأر، وأن أهجر الأهل والوطن، وأضرب في عراص البيد وأن أخلع عن السّالين السّالكين الكرى، وأمتطي ظهر السّهر والسّرى، لبّيت داعيها وأعطيت كريمة النّفس ساعيها ..ولما انبرى هذا العوم وانبرم والتظى لاعج الشّوق وانضرم..شرعت إذ ذاك في المقصود، وأعددت طلسم ذلك الكنز المرصود"[2] وقد أورد قول الله تعالى على سبيل التّأويل﴿لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ ٱلْمُسْتَقِيمَ﴾ [سورة الأعراف، الآية 16] ذاكرا لتفسير"ابن مسعود" و"الحسن" و"سعيد بن جبير"لمعنى الصّراط " أنّه صراط مكّة والمعنى أصدّهم عن الحجّ"[3].

بالقداسة نفسها تمثّلت معاني الحجّ في رحلة "سيدي الحسين بن محمد الورثلاني"[4](ت1193هـ) المسمّاة بـ" نزهة الأنظار في فضل علم التاريخ والأخبار المشهورة بالرّحلة الورثلانية"، وقد ضمّن مؤلّفها فيها خلاصة تجاربه ومعارفه في الفقه والتوحيد والتّصوّف

1- أحمد بن عبد الله الجزائري، أبو العباس: من أعلام زمانه في العلوم النقلية والعقلية، له اشتغال بالحديث والتاريخ، ومن أهل مدينة الجزائر، حجّ في أوائل 1166هـ، وجاور مكة إلى مابعد1172هـ، كان مفتيا سنة 1180هـ، ومن آثاره"نحلة الحبيب بأخبار الرحلة إلى الحبيب، وتعرف بالرحلة الحجازية و"لواء النصر في علماء العصر على نهج قلائد العقبان"/ عادل نويهض: معجم أعلام الجزائر، مؤسسة نويهض الثقافية للتأليف والترجمة والنشر، بيروت، لبنان، ط2، 1400هـ، 1980، ص:97.

2 – أبو العباس سيدي أحمد بن عمار: نحلة اللبيب بأخبار الرّحلة إلى الحبيب، مطبعة مونتانا، الجزائر،(د.ط) 1320، 1903 ، ص:3.

3- المصدر نفسه ، ص:6.

4-هو:" الحسين بن محمد السعيد الورثلاني، مؤرّخ فقيه مال إلى التصوّف، ولد ونشأ في قبيلة بني ورثيلان(قرية قرب بجاية) وأخذ عن والده وغيره ثمّ رحل إلى المشرق، فحجّ وأخذ عن علماء مصر والحجاز...له (نزهة الأنظار في فضل علم التاريخ والأخبار، وشرح القسية للأخضري في التصوّف، وحاشية على كتاب المرادين، وشرح على خطبة الصغرى، وقصيدة ميمية في نحو 500 بيت في مدح النبيﷺ، وله عدة رسائل/ عادل نويهض: معجم أعلام الجزائر، ص:340.

" وقد فصّل فيها الورثلاني إلى غاية 1182م"[1]، وقد افتتح "الورثلاني" رحلته موضحا هدفه الصوفي الذي ينتهل من مشرب الروحانية العطرة في قوله" فإنّي لما تعلق قلبي بتلك الرسوم والآثار، والرباع والقفار والدّيار، والمعاطن والمياه والبساتين..والعلماء الفضلاء والنجباء والأدباء من كل مكان من الفقهاء والمحدثين والمفسرين الأخيار، والأشياخ العارفين والإخوان المحبين المحبوبين من المجاذيب المقربين..من أهل الصحو والمحو إذ ليس لهم مع غير الله قرار، أنشأت رحلة عظيمة يستعظمها البادي ويستحسنها الشادي، مع ما فيها من التّصوّف ممّا فتح الله به عليّ"[2] غير أنّها تبقى رحلات قليلة مقارنة مع ما دوّنه رحّالة المغرب الأقصى، والسّبب كما ذكر المؤرّخون هو استقرار الرّحّالة في الحجاز، أو في مكّة المكرمة وبالتالي غياب ذكر لتجاربهم ورحلاتهم[3]. وتأتي رحلة (الحقيقة والمجاز في الرّحلة إلى الحجاز) في القرن العشرين، متمّمة لفضائل المرويّات عن الرّحلة إلى البقاع المقدّسة، ومُظْهِرَة للجوانب الثقافيّة، والجغرافيّة، والصّوفيّة، كما يستطيع القارئ أن يتعرفّ في متنها على العديد من المدن وأسمائها، وهذه حجّة بالغة على أنّ هذه الرّحلة الصّوفيّة أبعد ما تكون عن الخيال والدّروشة.

2- مفهوم السّفر:

1.2- السّفر لغة:

السفر **لغة**: "خلاف الحضر، وهو مشتق من ذلك لما فيه من الذهاب والمجيئ كما تذهب الرّيح بالسّفير من الورق وتجيئ، والجمع أسفار، ورجل سافِر: ذوسَفر، وقوم سافِرة، وسُفَر، وأسفار"[4] ويتّخذ السّفر معنى العمل الشّاق الّذي تظهر فيه عزيمة النّفس على تحمّل الصّعاب، ولكشفه ما كان مستترا من الأمور، قال "ابن زهير": " سمّي المسافر مسافرا لكشفه

1- مدونة برج بن عزوز، تاريخ الإطلاع على الموقع: 2017/3/26، على الساعة 21:07مساء.

2- الحسين بن محمد الورثلاني: نزهة الأنظار في فضل علم التاريخ والأخبار المشهورة بالرحلة الورثلاني، مطلعة بيير فونتانا الشرقية، الجزائر، (د.ط) 1326هـ، 1908م، ص: 3.

3- ينظر: أبوالقاسم سعد الله: تاريخ الجزائر الثّقافي، ج2، ص:381،382.

4-ابن منظور: لسان العرب، ج4،[بابالرّاء، فصل السين] ص: 367.

القناع عن نفسه، ومنازل الحضر عن مكانه، ومنزل الخفض عن نفسه، وبروزه إلى أرض الفضاء، وسمي السّفر سفرا لأنّه يُسفر عن وجوه المسافرين وأخلاقهم، فيظهر ماكان خافيا منها"[1] فانكشاف المعاني الخفيّة من المقاصد التي يحملها معنى السّفر.

2.2- مفهوم السّفر اصطلاحا:

يأخذ السّفر في العرف الاصطلاحي معاني عرفانيّة عدّة لها علاقة بالمعرفة القلبيّة، مثل السّفر بالقلب إلى الله والعروج إليه والتّجلّي " والأسفار أربعة: **الأوّل**: هو السّير إلى الله من منازل النّفس إلى الأفق المبين وهو نهاية مقام القلب، ومبدأ التّجلّيات الأسمائيّة، **الثّاني**: هو السّير في الله بالاتّصاف بصفاته، والتّحقّق بأسمائه إلى الأفق الأعلى وهو نهاية مقام الرّوح، والحضرة الواحديّة، والثّالث هو التّرقّي إلى عين الجمع والحضرة الأحدية...والرّابع هو مقام البقاء مع الفناء"[2] وهذه المقامات حاولنا استنباطها من رحلة (الحقيقة والمجاز في الرحلة إلى الحجاز) وفق تأويل محطات السفر التي أخذت بعدا عرفانيّا، كما عرّفه "القشيري" بقوله:" واعلم أنّ السّفر على قسمين؛ سفر بالبدن، وهو الإنتقال من بقعة إلى بقعة، وسفر بالقلب، وهو الارتقاء من صفة إلى صفة، فترى أنّه يسافر بنفسه وقليل من يسافر بقلبه"[3] فشرط تحقّق السّفر الصّوفي هو اقترانه بالسّفر القلبي الذي به تتحدّد الأبعاد التّربويّة والرّوحيّة" فمفهوم السّفر الرّوحي له بعد في نفسية الصّوفي لأنّه يعتبر المدركات بمثابة حجاب"[4] ولتخطّي هذه الحجب يتوجّب على الصوفي مجاهدات كثيرة، لأنّه طريق نفسيّ مليئ بالحواجز.

إنّ أهمّ ميزة يختلف فيها السّفر الصّوفي عن السّفر العادي هو حمله للمعاني الباطنيّة التي تعبّر عن الجانب الرّوحي فيه، ومحاولة لصعود سلّم الارتقاء في هذه التّجربة " إنّ الرّحلة أو

1- المصدر السابق، ص: 368.

2- محمد علي التّهانوي: موسوعة كشاف مصطلحات العلوم والفنون، ص:957.

3-أبو القاسم عبد الكريم القشيري: الرّسالة القشيرية، ص:321.

4-İBRAHIM IŞITAN: LE DÉVELOPPEMENT PSYCHO-SPIRITUEL SELON L'EMIR ABDELKADER AL-JAZÂIRÎ، International Journal of Science،Number: 36،Summer II 2015،p:49.

السّفر هاجس داخلي من هواجس التّجربة الصّوفيّة، إنّه ينبع من داخلها لأنّه يلبّي حاجة الصّوفيّ في أن يكون حاضرا باستمرار مع التّجلّيّات الإلهية أينما كانت. ومادامت هذه الأخيرة كونيّة، فإنّ الحكمة الصّوفيّة ستحاول أن ترقى إلى هذه الكونيّة"[1] فهي تطهير مما يشغل العارف عن مشاهدة ربّه، والمسافر فيها يتحدّد في نوعين: " صنف سيّار، وصنف طيّار، فالسّائر من يسير على قدم الشّرع والعقل على جادّة الطّريق، والطّيّار من يطير بجناحي العشق والهمّه في فضاء الحقيقة، وفي رجله جلجلة الشّريعة، ولابدّ من الشّريعة حتّى في الطّيران، فإنّه مقيّد، وإن نزل من طيرانه فهو في نور أيضا، فإنّ العارف بالله بين نورين: نور شمس الحقيقة، ونور قمر الشريعة، فإذا جاء نهار الحقيقة يستضيئ بنور شمسها، وإذا جاء ليل الشّريعة يستضيء بقمرها"[2] فالانتقال إلى عالم الغيب والشهادة هو معراج للروح التي تجرّدت من دنيويتها واستغرقت في بحور العشق الرباني فتتجلى لها ما خفي عن الحواس.

إنّ السّفر من خلال المعاني المتقدّمة هو رياضة روحيّة تتكوّن فيها معرفة خاصّة، وتغيب فيا حدود الزّمان والمكان " فالمشاهدة الّتي هي الغاية للصوفيّة هي أيضا تحقيق واقعي للتّعبير الّذي تنطق به في كلّ آونة عندما نقول" أشهد أنّ لا إله إلاّ الله" فالشّهادة هي غاية الصوفي، وهو إنّما يسعى جاهدا إليها بشتى الوسائل ليتحقق بالفعل مضمون ما يلفظ به قولا، أو ما يقوله حروفا"[3] لقد أدّى الرّمز دورا هامّا في تحوير محطّات الرّحلة إلى معاني روحية وفق علاقة المشابهة التي تربط بين الرّمز والمرموز له فتتعدّد بذلك المدلولات ويصبح الحقل المعرفي أكثر غنى.

3- معنى الحجّ عند الصّوفية:

الحج عند الصّوفيّة حال مفارق تعجز الجوارح أن تفيه حقيقته، فيعمدون إلى التّعبير عنه بلغة مضاعفة، مليئة بالرّمز، وأحيانا أخرى تغيب اللّغة لينوب عنها الصّمت كحلّ يلخّص

1- منصف عبد الحق: الكتابة والتجربة الصوفية، ص:251.

2- العربي بن عبد الله شنتوف:الحقيقة والمجاز في الرّحلة إلى الحجاز، ص:44.

3-أبو إسماعيل الهروي(ت481هـ-108م): منازل السائرين إلى الحق المبين، شرح: عفيف الدين سليمان بن علي التلمساني، تونس، دار تركي للنشر(د.ط)1989م، ج1، ص:16.

اتّساع التّجربة "الحجّ في اللّغة هو القصد مطلقا، وعند القوم هو القصد إلى مقام لا يمكن المزيد عليه ولا يساعد التّلفّظ بكنهه وحقيقته لعدم وجود الألفاظ المساعدة في التّعبير على ماهيته، لأجل هذا قلّ من يتكلّم عليه، كما قلّ من يصل إليه من القوم لفقد الاستطاعة"[1] والاستطاعة كما أوّلها الصّوفيون هي القدرة على تحمّل المشاهدات وتجلّيات المقامات والأحوال، فهو عبادة روحيّة تعبّر عن رحلة البحث عن الحقيقة المستترة فيها.

يعتبر الصّوفية الحجّ بأنّه رفع الحجب بين المريد والله تعالى كما قال صاحب هذه الرّحلة في وصف حركة الرّوح وهي تطفق آيبة إلى ربها بعد سفر روحي طويل:" وسارت تلك النّفس بغرام حقيقي إلى منزلها الأصلي، إلى معرفتها بنيل مطلوبها، وغاية مناها الاستراحة عند باب مولاها وقد احترقنا من شدّة حرّ شمس الحقيقة المجازيّة، لأنّه قد أزيل ورفع حجاب الصّفات"[2] ووفق هذا الهدف انطلق الصّوفية الأوائل في فهم معاني العبادات إذ يقول "ابن عربي" في قداسة هذه الشّعيرة الإسلامية وما تمدّه من معاني روحيّة:" ولما كان الحجّ لهذا «البيت» تكرار القصد في زمن مخصوص كذلك القلب تقصده الأسماء الإلهيّة في حال مخصوص، إذ كلّ اسم له حال خاصّ يطلبه، فمهما ظهر ذلك الحال من العبد، طلب الاسم الّذي يخصّه فيقصده ذلك الاسم، فلهذا تحجّ الأسماء الإلهيّة بيت القلب"[3]، بل إنّ هذه الشّعيرة على غرار شعائر الإسلام الأخرى تعدّ بابا من أبواب المعرفة " فإذا قصدت«البيت» إنّما قصدت نفسك، فإذا وصلت إلى نفسك عرفت من أنت؟ وإذا عرفت من أنت عرفت ربّك: فتعلم عند ذلك: هل أنت هو أو لست هو؟ فإنّه هناك يحصل لك العلم الصّحيح"[4] إنّ ما يجعل الحجّ على هذه الأهمّيّة في

1- أحمد بن مصطفى العلاوي: المنح القدوسية في شرح المرشد المعين بطريق الصّوفية، المطبعة العلاوية، مستغانم، ط 2، 1998، ص:325.

2- العربي بن عبد الله شنتوف:الحقيقة والمجاز في الرّحلة إلى الحجاز. ص: 198.

3 - محي الدين بن عربي: الفتوحات المكيّة، السّفر العاشر، ص: 64.

4- المصدر نفسه، ص: 272.

استنباط الحقائق هو اجتماع السّفرين: الحسّي والمعنوي فيه، ومن ثمّة عروج النّفس إلى سماء الحقائق التي كانت فيها قبل حلولها في البدن.

يمثّل لجوء الصّوفيّة إلى أسلوب الحكاية أو القصّ منهجا رئيسا به يبلّغون مقاصدهم الثّاوية في أحداث يمتزج فيها الحكي مع العرفان، وأيضا تثمينا لمقصدين اثنين هما:" تجنّب الكشف عن العبارة المراد معناها الدّقيق في النّهج الصّوفي، تحوّطا من مقابلتها بسوء الفهم، أو التّأويل أو النّبذ أو الإزدراء..المقصد الثّاني رُوعِي فيه جانب التّلقّي حسن استقبال النّاس للعظة، والنّصيحة، والحكمة، أو المعلومة، إذ ما بثّت في شكل قصّة أو حكاية أو رؤيا حلمية، لهذا لوحظ ملمح المبالغة والخارقية في بعض أحداث القصص، والرّؤى ومضامينها"[1] فقالب الحكي يعزّز من بثّ المواجيد الصّوفية وفق أحداق تكون متعاقبة أحيانا، ومفعمة بالرّمزية،الّتي تعلن الإفصاح عن نفسها وهي متحلّية بما تستعيره من آليات التّعبير الصّوفي وما يكتنفها من دواعي الإغراب والبداهة.

إنّ الصّوفي يعمد إلى السّرد بصيغ المجاز لأسباب قد تتعلّق بأنساق مضمرة في اللّاوعي الجمعي الذي هو حامله وجزء منه، إذ يصير التّأويل معه مصيرا وليس اختيارا، ونلمس هذا في قوله" وقد قضت عليّ الطّريقة الغريسيّة أن أصون حرمها بتطبيق بعض الألفاظ والبلدان وغيرها تطبيقا إشاريّا، وهو المعوّل ولما شرعت في الجمع والتّسجيل عزمت على تسمية ما أسطره في هاته الأوراق وأحرف ب(الحقيقة والمجاز في الرّحلة إلى الحجاز) لأنيّ قد جمعت بين الظّاهر والباطن والسّائر والقاطن، وذلك ما أسمّيه انطواء الوجود في كعبة السّجود"[2] ويصادفنا في هذه الرّحلة غلبة استعمال الرّمز، لأنّ الحكاية الصّوفية إذ تلوذ بالّرمز وبالمجاز فهي تسعى لكي تخلق مسالكا متشعّبة للمعنى" المجاز بحسب التجربة الصوفية جسر يربط بين المرئي وغير المرئي، وبين المعلوم والمجهول، يعني ذلك، أنّ الأحلام والرّؤى والشّطح، والجنون، إنّما هي وسائل ولغات

1- ناهضة ستار: بنية السّرد في القصص الصّوفي، موقع اتحاد كتاب العرب على الانترنيت/2017/5/4، ص 52.

2- العربي بن عبد الله شنتوف:الحقيقة والمجاز في الرّحلة إلى الحجاز، ص: 14.

أخرى تتبطّنها اللّغة من أجل كشف أعمق وأشمل، وقنوات لإدراك الحقائق الّتي يتعذّر الوصول إليها بالمنطق والعقل المجرّد"[1] وهذا الانفلات من ربقة المنطق راجع إلى غلبة الوارد، فالتّجربة إذن ذوقيّة لا تخضع لأي معيار، وتصبح بهذا محتكمة لاعتبارات الكشف وما يترتّب عليه من تجلّيات، إذ يطغى الشّطح واللّامعقول على المعاني المتخيّلة.

4- المعاني التّأويلية للرّحلة الصّوفيّة:

1.4- البعد الرّوحيّ في احترام الشّيخ وطلب إذنه:

تقوم التّجربة الصّوفيّة على هدف بناء الإنسان بدنا ووحا، من خلال القيم التّربوية التي تحاول غرسها في العارف، فتظهر هذه القيم متجلّية في السّلوك، مثل التربية على بلوغ مقام الصّبر الّذي يكشف مدى استعداده في تلقّي الواردات" هذا السّفر هو الصّراط المستقيم الذي ندبنا الحقّ سبحانه وتعالى أن نطلبه منه وأوجبه علينا في توجهما إليه في صلاتنا وعليه، فإن كان مريضا بالحجب المتراكمة عليه، فليسافر إلى ربّه بربّه، فإنّه يصحّ من مرضه، المتنوّع بطحال غمّه وكيد همّه وصنم قلبه والإنقلاب عليه"[2] فهو رحلة مداواة النّفوس في تنوّعه بين الحسّ والمعنى. كما يقوم نسق التّجربة الصّوفيّة أيضا على أساس علاقة متينة بين المريد والشّيخ الّذي هو مصدر المعرفة والسّلطة الرّمزيّة؛ هذه العلاقة التي تتجلّى فيها التّربية والاتّصال حتّى يتحقّق السرّ والإذن، وطلب إذن الشّيخ قبل السّفر هو أحد أهمّ تجليات هذه التّربية، وقد وقف عندها صاحب هذه الرّحلة بعد طلب الإذن من شيخه قائلا:" ولما قرب وقت الحجّ، ازداد بي اللّهج. وصرت لا تقلني أرض ولا سماء، إلاّ أثر من سما. فبعثت بذلك إليه. فانعطف عليّ انعطاف الأب على الابن البارّ، وقال هذا من الأمر الكبّار، إلاّ أنّه لما قضى به الجبّار، لا يسعني إلاّ الإصطبار.فامض إلى ما تشاء، والله يفعل ما يشاء"[3] وطلب الإذن في المعتقد الصّوفي كفيل بأن يمدّ المسافر بمدد وروحانية عالية تساعده على تحمّل مشاقّ السّفر.

1- محمد زياني: فلسفة اللّامعقول في الخطاب الصّوفي-ابن عربي أنموذجا، ص:72.

2- العربي بن عبد الله شنتوف:الحقيقة والمجاز في الرّحلة إلى الحجاز.، ص:7.

3- المصدر نفسه، ص:23.

يمثّل الشّيخ السلطة الرّوحية لمريده وهذه العلاقة تتعدّى حدود الظّاهر، إنّها علاقة لها من البعد ما يجعلها تؤوَّلُ إلى معاني متعدّدة منها أنّ "رتبة الشّيخ تأتي الثّالثة بعد الله ورسوله ومنطلقهم في ذلك أنّ تصرّف المشايخ عن إذن وبصيرة، وأنّ لهم في تصرّفاتهم وعباداتهم دقائق لايعرفها إلاّ من هو منهم، واعتبارا لذلك قرّروا أنّ من واجب المريد أن لايعترض على شيخه بباطنه ولا بظاهره"[1] فكما يغوص التّأويل في أعماق اللّغة ليكتشف المسكوت عنه فيها، فإنّه يستقصي أيضا أثار الممارسة الصّوفية وينظر فيها بعين التعمّق والتّحليل والتّجوّز الّذي تحمله الممارسة السّلوكية الصّوفية.

إنّ علاقة الشّيخ بالمريد تعبّر عن رابط روحي ومعنويّ، وتدلّ على معنى خفيّ متأصّل في السّلوك الصّوفي، وعن تحصيل نوع جديد في المعرفة يكون الشّيخ مكوّنها " لايزال الصّوفي السّالك المتأدّب بأدب الشّيخ يرقى من مقام إلى آخر بدءا بالتّوبة وانتهاء بالمشاهدة، حتّى يعبر جميع المقامات مكمّلا نفسه بكلّ مقام قبل أن يدعه إلى تاليه، متمرّسا بالحال الّذي تفضّل الله فأسبغه عليه، وبعد ذلك يكون قد رقي إلى الدّرجات العالية من الإدراك الّتي يسمّيها الصّوفيّة "المعرفة الحقيقية" حتّى يصير الطّالب عارفا بفضل النّور الّذي يقذفه الله في قلبه المزكّى بالمشاهدة"[2]، فالشيخ هو عنصر فاعل في تكوين النسق الرمزي عند الصّوفية لأنّه يعلّم كيفية استنباط المعرفة، ومن ثمّ تحويله إلى سلوك تتحكّم فيه سلطة مُربّية وموجّهة تنبجس عنها في الأخير معرفة صوفية محكمة النّسق.

2.4- رمزيّة المعراج في السّفر الصّوفي:

لقد اتّخذت حادثة المعراج منزلة مهمّة في الثّقافة الإسلامية، فهي تجربة تجمع بين السّفر الجسدي والقلبي وتحقق فيضا من المعاني والإشراقات تظهر تجلياتها على السّالك " فالمعراج ماهو إلاّ قصّة رمزيّة أو استعارة تمثيلية موسعة تتضمّن مواقف الإنسان من المعرفة والله

1- محمد بن الطيب: إسلام المتصوفة، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، 2007م، ص: 137.

2- عرفان عبد الفتاح محمد: نشأة الفلسفة الصّوفيّة وتطوّرها، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط1، 1413م، 1993م، ص: 150.

والكون"[1] وهي تجسيد لسفر روحيّ ورؤى قلبيّة يصعد فيها المسافر من محطّة الأرض إلى معارج السّماء، وقد اتّفق الصّوفية على هذا المقصد في معنى المعراج، كقول "ابن عربي" " فإنّي قصدت معاشر الصّوفيّة، أهل المعارج العقليّة، والمقامات الرّوحيّة، والأسرار الإلهية والمراتب العقلية القدسية...وهذا معراج أرواح الوارثين من النبيّين المرسلين وهو معراج أرواح لا أشباح، وإسراء أسرار، لا أسوار، ورؤية جنان لا عيان، وسلوك معرفة ذوق وتحقيق لاسلوك مسافة"[2] وهذه الرّحلة الحجازية أخذت معنى المعراج من مختلف المحطّات والمقامات الصّوفية لأنّها في الأصل تعبير عن رحلة جسديّة تبتغي الارتقاء في المقامات والمشاهدات، فهي رحلة تطهير[3] للنّفس.

وإذا كان المعراج يمثّل حالة فناء عن عالم الحسّ ليشاهد العارف من خلاله عالم المعنى؛ فإنّه في جانب دلالي آخر إشارة إلى ارتقاء في المقامات الصّوفيّة الّتي يحقّقها العبد بالمجاهدة وإخلاص النيّة " وإنّ المعارج الّتي أشرنا إليها، والمصاعد إنّما هي مراتب التّرقّي من مقام الطّبائع إلى مقام المعادن بالاعتدال، ثمّ إلى مقام النّبات، ثمّ إلى الحيوان، ثمّ إلى الإنسان، في مدارج الانتقالات مرتبة بعضها فوق بعض، ثمّ في منازل السّلوك بالانتباه واليقظة والتّوبة والإنابة، إلى آخر ما أشار إليه أهل السّلوك من منازل اليقين ومناهل القلب في مراتب الفناء في الأفعال والصّفات"[4] فكلّ ما في الكون إلاّ وعبّر عن حقيقة حادثة لها صلة بمقام التّحقّق والتّرقّي، وتخلّص من السّوى" كلّما زادت مشاهدات الصّوفي وترقيته في الأحوال والمقامات المتعدّدة ارتفعت عنه الحجب حجابا وراء حجاب فيصل إلى المعرفة الّتي لا ينالها غيره إلّا بالموت، ومع رقيّه في الأحوال والمقامات المختلفة يزيد باطنه علما بقدر ما ينقص من ظاهره، وذلك في رحلة الصّعود والإسراء من عالم العناصر إلى العالم الأعلى"[5].

1- نذير العظمة: المعراج والرمز الصوفي، قراءة ثانية للتراث، دار الباحث، (د.ط.ت.ش)ص: 66 .

2- ابن عربي: الإسرا إلى مقام الأسرى-أوكتاب المعراج- تح: سعاد الحكيم، ندرة للطباعة والنّشر، بيروت، لبنان، ط1، 1408، 1988م، ص: 53 .

3- ينظر: محمد بن الطيب: إسلام المتصوّفة، ص: 68.

4- العربي بن عبد الله شنتوف:الحقيقة والمجاز في الرّحلة إلى الحجاز ، ص: 170، 171.

5- نصر حامد أبو زيد: فلسفة التأويل، ص: 205.

فكلّما ارتقى الإنسان درجة في عالم الحسّ تحقّق له العروج في مقام عالم الروح" إنّ الطّريق الّذي يسلكه المتصوّفة إلى الله هو عندهم عروج من عالم الظّاهر إلى عالم الحقيقة، أو من عالم الأرض إلى عالم السّماء، أو من عالم الشّهادة إلى عالم الغيب،وأساس هذا التّصوّر أنّ الله باعتباره الحقيقة الوجودية المطلقة هو أصل كلّ موجود ومصدره، فهو المقوّم للعالم كما هو المقوّم للنّفس بطلبه الصّوفي بالصّعود إليه، ولا يتاح له ذلك الصّعود إلا بعد أن تتحوّل نفسه عن صفاتها وتتخلّص من أدرانها وكدوراتها، فتفنى عن صفاتها"[1] إنّ هذه المعارج القلبيّة مبنية على رموز ذهنية" الرّمز الذهني ليس رمزا مفردا، بل تركيبا لفظيّا عاديا لا يستمدّ من الواقع، لأنّ معادله الموضوعي لا ينتمي إلى الواقع، بل إلى الذهن، حتى يبدو النّصّ أنّه لارمز فيه رغم كونه مبنيا أساسا على رمز كبير هو اللقاء بين الصوفي والله"[2] ويمكن تمثيلها في مقابلتها للمعاني الحسيّة كما يلي:

عالم الدّنيا
(يُدرك بالحواس الظّاهرة)

- السمع
- البصر
- الشّم
- الذّوق
- اللّمس بالخلق

1- محمد بن الطيب: إسلام المتصوّفة، ص: 68.

2-أسماء خوالدية: الرمز الصوفي بين الإغراب بداهة والإغراب قصدا، دار الأمان، الرباط/ منشورات الاختلاف، الجزائر/ منشورات ضفاف، بيروت، ط1، 1435هـ،2014م ص: 74

عالم الغيب (يُدرك بالحواس الباطنة)	-العقل
	-القلب
	-السرّ
	-الرّوح
	-الخفيّ بالأم

غير أنّه لا يمكن أن نقيم حدودا فاصلة بين وسائل الإدراك المتقدّمة لأنّ ما يدرك بالحواس الظّاهرة هو وسيلة للمعرفة الباطنية.

مثّلت وسيلة السّفر رمزا مهمّا في هذه الرّحلة، "**فالقطار**" أخذ سبيل الكناية للتّعبير عن كنهه في هذا المتن الرّحلي، ومن جملة ما أطلق عليه:(**معراج المريدين، براق العارفين، الجواد المقدّس، ومعراج التّصعّد الأرضي، ورفرف العناية الرّبّانيّة**) الذي كان ينقله من منازل الأرض إلى منازل السّماء، كما اِستعمِل مصطلح رفرف تجوّزا نظرا لما يمثّله من دلالة الوصول والعرفان " الرفرف الأعلى هو عبارة عن المكانة الإلهية من الموجودات ومن الأمور الذّاتية الّتي اقتضتها الألوهيّة بنفسها وهي أنواع كثيرة وكلّ واحد منها يسمّى رفرفا أعلى"[1] فالمجاز الّذي أُلصق باسم القطار أتى موافقا للهمّة والعزيمة في سرعته، وناريّته" ولك أن تشير بهاته القطار(هكذا) إلى الهمّة النّاريّة العشقيّة، فإنّها صورة همّتنا لأنّها تمثلت، فإنّ الهمّة العظمى لا تكون إلاّ من حديد شديد قويّ، وإنّها دابّة من دواب الله الآخذر بناصيتها"[2] إنّ الصّوفي يسخّر كلّ مافي الوجود لاتّخاذه وسيلة لمعرفة الله، لكنّ هذه الرّؤية تكون حسب استعداده وهمّته، أي أنّ هدفه هو وحدة التّناقضات، أو"وحدة الوجود" أعني التّوحيد بين الذّات والموضوع، والعالم الخارجي والمعرفة الدّاخلية[3] وهنا تتمثّل نسبيّة استعمال الرّمز إذ يبقى طيّعا

1- ممدوح الزوبي: معجم الصوفية، أعلام، طرق، مصطلحات، تاريخ، ص: 187.

2 - العربي بن عبد الله شنتوف:الحقيقة والمجاز في الرّحلة إلى الحجاز، ص: 60.

3- ينظر: أدونيس: الصوفية والسريالية، الساقي،(د.ط.ت.ش)، ص:49.

لدى الصّوفي يجرّده من منطقه وواقعيته ليغدو بذلك تصوّرا خاصّا، عليها من كينونته، فيمتزج المعنى مع الذّات، لتصبح مشاركا فعليّا في هذه إنتاج هذه التّمثّلات.

3.4- بلاغة المجاز في تصوير عالم الخلق(من معسكر إلى وهران):

كانت أوّل محطّة لانطلاق هذه الرّحلة من(معسكر) أو ما كنّى عنه "ابن شنتوف" بعالم الخلق، ومعسكر بمناطقها مليئة بالعرفان والمعاني المجازية، وقد بنى المعاني المجازية عن طريق التّقابل بين الأماكن التي مرّ بها، ومعانيها التي تجوّزت إليها، إذ لم تعد أمكنة جغرافيّة جامدة، بل أصبحت بفضل علاقة المشابهة فضاء يعجّ بالعرفانيّة الخالصة، ففاعلية المكان تعبّر عن نفسها أكثر في المتن الصّوفي وتمثّل ذاكرة قويّة تربط بين أجزاء النّصّ الرّحلي " لذلك كان مفهوم المكان داخل التّجربة الصّوفيّة غير ثابت ومستقر، إنّه مكان متغيّر ومتجدّد. فليس هناك مكان واحد، وإنّما أمكنة ولوحات، ولكلّ لحظة مكانها تماما كما أنّ لكلّ صورة معانيها المتميّزة الخاصّة"[1] والأماكن الّتي ذُكرت في هذه الرّحلة انقسمت إلى قسمين: منها مامثّل إلى عالم الخلق وتمثّل في الانتقال من "معسكر" إلى "وهران" الذي يحمل معنى الاعتبار والاستذكار، والأماكن الثّانية دلّت على عالم الأمر، وكانت الفيوضات ترد إليه من مكان إلى آخر حيث أنّها لم تعرف استقرارا أو جمودا فهي متجدّدة بتجدّد الهمّة والنّظر بعين الباطن إلى آثار تجلّي الله في مخلوقته" فالمطلوب الخروج عن المكان والزمان ليتمكن له الغوص في الإطلاق"[2] فهذه الاعتبارات إنّما هي معاني مضافة إلى معنى المكان، إذ يتكوّن إثر هذه الإضافة أماكن من نوع خاص يتواشج فيها الحسّي مع العرفاني .

1- منصف عبد الحق: الكتابة والتجربة الصوفية-نموذج محي الدين بن عربي، ص:251.

2- أحمد بن مصطفى العلاوي: المنح القدوسية، ص:329.

لقد بدأت هذه الرّحلة من مدينة **بوحنيفية**[1] مرورا **بالقيطنة**[2] وفي هذه الأخيرة معنى روحيّ عميق تجلّى من خلال اسمها "وسميت القيطنة من قطن بالمكان، فإنّ آل الأمير كانوا قاطنين بها وفيه إشارة إلى أنّه يقول لك: الق وطنك الذي هو جسمك بهذا المنزل، وكن بلا جسم ولا جسد لأنّك سائر إليه، ومن سار إلى الله فإنّه يلقي وطنه الحسّي الجسمي الترابي بشهود وطنه المعنوي، وإنّ الوطن المعنوي له شهود في الحسّ الظّاهري وهو الكعبة الّتي عبدنا الله بالسّجود إليها، سواء كنّا بعلم اليقين أو حقه"[3] إنّ طرق العرفان عند الصّوفيين متعدّدة، فمنها مايكون بالخلوة والرياضة وهو دأب معظمهم، ومنها ما يكون بالتّأمل واستقراء الكون وإقامة تقابل بينه وبين ما يتجلّى له في مكاشفاته الخاصّة، فاشتقاق حروف مدينة القيطنة دلّ على ماهيتها، فاللّغة إذن باب يلج منه الصّوفي لإثراء تقابل المعاني، ومن ثمّة توسيع آليات التأويل.

4.4 -الدّلالة الرّوحية للمكان:

إنّ تجّوز اسم المكان إلى معاني العرفان، هو محض رؤية خاصّة لا تخضع لقوانين معرفيّة ولغويّة، ومثل هذا ما فُسّر به اسم مدينة "**باريقو**" الّذي أخذ معنى ذوقيّا ارتُبِط اعتباطا بمعناه، بل سمّيت بهذا الشّكل مجازا " والإشارة به في المجاز إلى أرض الحجاز، فإنّه يعطينا باسمه أنّه يقال لك أيّها السّائر قل يا"**باريقو**" بخطاب التّعظيم وحذف المفعول بحذف النّداء من باري؛

1- مدينة و بلدية تابعة إقليميا إلى دائرة بوحنيفية بولاية معسكر الجزائرية، إن تاريخ مدينة بوحنيفية ليس حديثا بل معروف باكتشاف واستعمال مياهه المعدنية المكتشفة من طرف الرومان. في القرن الرابع عشر المدينة أصبحت تسمى نسبة للفاتح-أبوحنيفية- وتوجد قبة له في الجهة اليمنى من واد المنطقة، أبوحنيفية المولود سنة1279ببغداد والذي توفى عن عمر يناهز السبعون سنة بالمدينة. الفترة الاستعمارية: - في بداية القرن العشرين كانت المدينة معروفة بمنابعها المعدنية تم بناء فيها أول جسر وهذا لربط المدينة بباقي المناطق الأخرى زيادة على هذا تم بناء بيوت من نوع البناء الجاهز من أجل استقبال المسافرين/ موقع ويكيبيديا- الموسوعة الحرّة:2018/3/05، 19:47. ولهذه المدينة كرامات عدّة سنأتي على ذكرها في عنصر تأويل الكرامة في هذا الفصل.

2- قرية على بعد 28كلم من مدينة معسكر، مقر أسرة الأمير عبد القادر، اختطها جده مصطفى بن مختار سنة (1206هـ/1791م) وفيها ولد الأمير، وعرفت-أنذاك- إشعاعا دينيا وثقافيا معتبرا بفضل زاويتها القادرية الشهيرة، هدمها بيجو في سبتمبر 1841م، وهي اليوم بلدية تابعة لدائرة بوحنيفية ولاية معسكر/ العربي بن عبد الله شنتوف:الحقيقة والمجاز في الرّحلة إلى الحجاز. ص:132.

3- المصدر نفسه، ص: 136.

وقوا من الوقاية وهي التّقوى الحقيقيّة، أي قوا برحمتك كلّ شيئ"[1] ثمّ يربط دلالة مدينة "**باريقو**" مجازا بدلالة الخمر وفعله في السّفر الرّوحي، وفي لذّة الطّاعات" وفي معنى باريقو بريق أباريق الخمر المقدّس الّذي يشربه المؤيّدون بروح القدس، فوجدوا بشربه لذّة كتاب الحقائق والمعارف، حتّى تحصل لهم من ذلك الأخلاق والأحوال والمقامات والتّجريد والتّفريد"[2] فالمكان هو لحظة كشف روحي عن الواقع وسفر في تمثّل عظمة الخالق فيه، مادام دليلا عليه" فالكشف الرّوحي أو الرّوحاني الّذي يأتي بعد الكشف العقلي والنّفسي، هو يحدّد تصوّر الفعل الإبداعي للأنفاس الرّحمانية"[3] إنّ المعنى في التّأويل الصّوفي وفق ما تقدّم من أقيسة يتأسّس على علاقات غير متناهية بين الدّال والمدلول ذلك أنّ "اللاوعي يمارس سلطة مضمرة على المبدع في عمليته الإبداعية تؤدي إلى تحميل النَّص معانٍ ودلالات وصور لم تكن خاطرة في ذهن المبدع ووعيه الذي يبدوله واضحاً في صوغ عمله الأدبي"[4]،فالصّوفي إذ يرى بعين الله، تتغيّر معطيات الوجود لديه وتصبح متطلّبة لمعرفة خاصّة، ولحاجة تأويلها.

5.4-رمزية الحرف في دلالته على المكان:

يعتبر الصّوفية الحرف روحا للّفظ وعالمه الأصغر الّذي يتفرع منه معنى أوسع ، فهو يمارس اختزالا حيث تصبح المعاني المنضوية فيه محتاجة إلى إظهار وعودة إلى ماكانت تمثّله قبل هذا الاختزال " إنّ الحروف ذات أبعاد وجوديّة تماثل علاقة باقي المخلوقات بالوجود الحقّ، وهي ذات تركيبتين مزجيتين متضادّتين، الأولى ماديّة ظاهريّة عمادها التّراث والنّار، والثّانية باطنية عمادها النّور الإلهي المودع فيها، وإنّ فناء الأولى في الثّانية يجعل المادّة الرّوحيّة تتحرّر فيقبض محتواها على الأشكال اللّغويّة"[5] إنّ تضمين الوجود في الحرف هو بعد خفي ينمّ عن فهم تمظهرات أسرار الوجود الّتي قد تبدو أحيانا في صور مختزلة بغية تحقيق الحوار بين الموجودات،

1- المصدر السابق :142.

2- المصدر نفسه، ص:142.

3- Mohammed Chaouki Zine: Ibn ‘Arabi Gnoséologie et manifestation de l’être, p:196.

4- السيد أحمد عزت: حدود التأويل، مجلة جامعة دمشق—المجلد 28 - العدد الأول، 2012، ص :527.

5- أسماء خوالديّة: الرّمز الصّوفي بين الإغراب بداهة والإغراب قصدا، ص: 48.

وهذه هي العلاقة الذي يسعى الصّوفي إلى إقامتها بين الله والوجود، ويشير استعمال الصّوفي للحرف رمزا إلى حاجته إلى تحقيق التلوين والتمكين[1] وفي هذا يقول "ابن عربي" :"فافتقر المتكلّم إلى التلوين ليبلغ مقصده، فوجد في عالم الحروف والحركات قابلا لما يريده منه، لعلمها أنّه لا تزول عن حالها ولا تُبطل حقيقتها"[2] إنّ الصوفي وفق هذه الاعتبارات يجمع بين أجزاء فهم الوجود مستندا إلى إحياء المعاني الباطنة.

من الأمثلة الّتي تمثّل تأويلا للحرف في هذه الرحلة العرفانية، اعتباره سببا لتسمية بعض المحطّات الأرضيّة التي تمّت زيارتها، ونخصّ بالذّكر بلدة **تيزي** " ثمّ أقول إنّ لفظة تيزي هو كلام أعجميّ بربريّ، ولكن بطرق الإشارة إنّ "**تي**" اسم إشارة أي هاته، **وزي** من الأزياء العظام، وإنّ **التّاء** الموقوف عليها هاءا في آخر مكّة والكعبة كانت أوّل كلمة "تيزي"، ولذلك إنّ هاته"التّاء" إن جُبِر كسرها، لاتدخل إلاّ على اسم الله الأعظم عند القسم، وهي إشارة إلى أنّ الوجود كلّه تاء التّعيّنات والتّجلّيات تأنيسا للمحبّ المريد التّصفية والتّزكية فيكون هنا وهناك شيئ واحد"[3] فبفضل الحرف الّذي يحرّك المعنى، يتجلّى المكان في المتخيّل الصّوفي بصور مجازية ليصوّر وقائع نفسيّة ذاتية، وليعيد إنتاج معطيات الوجود بمعاني جديدة،.

لايقتصر تأويل الحروف عند الصوفي على أسماء مدن دون أخرى، فهي بالنسبة له –أي معاني المدن– تسبح في عالم من التّمثّلات الذّهنية كما نجد ذلك في تأويل مدينة "**وهران**"، إذ يقول صاحب الرّحلة فيما فاض عليه من معانيها:"ويُشار بلفظة "وهران" أنّ الحرفين المجوّفين فيهما الماء وسرّ التّمكين من قبول أهلها الفيض الإلهي، إذ المجوّف لابدّ وأن يكون قابلا لفيض الفضل. وهاته الحروف لاتقبل النّقط ولاتقبلها أبدا إلاّ في رتبتها الآخرة وهي الانتهاء. فتدلّ

1– التلوين صفة أرباب الأحوال، والتمكين صفة أهل الحقائق، فمادام العبد في الطريق فهو صاحب تلوين لأنّه يرتقي من حال إلى حال وينتقل من وصف إلى وصف..وصاحب التلوين أبدا في زيادة، وصاحب التمكين وصل ثمّ اتّصل، وأمارة أنّه بالكلية عن كليته بطل"/ القشيري: الرسالة القشيرية: ص: 113.

2– ابن عربي: الفتوحات المكية، ج1، ص:63.

3– العربي بن عبد الله شنتوف:الحقيقة والمجاز في الرّحلة إلى الحجاز. ص: 76.

بحروفها على الأحديّة التي هلكت فيها الكثرة، ففيها رائحة من روائح الاسم الجامع الذّاتي: الله،المحتوي على (الهو)"[1] إنّ هذا الإدراك يزيل حجاب الجهل" والحرف-أيضا- هو باب ضيق يسلكه المؤوّل الصّوفي، ويبحث فيه عن الحقيقة. فالحرف ليس مقصودا لهيئته وشكله، ولكنّه رسم يحمل مسلكا، ويصير دليلا إلى غاية الغايات، إلى مصدر الحقيقة، وهكذا فإنّ "الهاء" حرف إشاري، دال على كمال الحقيقة"[2] فالحروف قد تدلّ على المعاني العرفانيّة منفصلة أو متّصلة مع غيرها، وكلّما التحمت زادت كثافتها وفاضت على ما تعبّر عنه مهما كان نوعه.

شكّل رمز الحرف إضافة إلى ما سبق مصدرا عرفانيّا ونزوعا رمزيّا عند الصوّفية، لذلك نجد تأويلا للأماكن التي اجتازها الصّوفي انطلاقا من حروف اسمها، ، فمثلا في تأويل معنى مدينة "**سان ريمي**"[3] الّذي اشتقّ اسمها من "الرّيم" قوله:" فإنّ الرّيم بالكسر الظّبي الخالص البياض، وإشارة بالظبي الخالص كناية عن المحبوبة الخالصة الإشراق، والمراد بها الحقيقة الظّاهرة المتجلّية..وأنّ هذه الحقيقة المشبّهة بالظّبي أي المحبوبة، كناية عن جنّة العارف وهي جنّة الحسّ المعروفة عند العارفين بتعرّفاتهم الّتي عجّلت لهم بسبب بذر إيمانهم الحقيقي وأعمالهم القلبيّة الصّالحة والرّوحيّة والسرية بالتّوحيد والتّجريد والتّفريد من أسجار التّوكّل واليقين والتّقوى والصّدق والإخلاص والفتوّة والمحبّة والعلم والمعرفة والرّفعة والهمّة العالية، وغيرها من المقامات والأخلاق[4] فقد استطاع هذا الرّحالة إيجاد علاقات وطيدة بين الأماكن المحسوسة والصّور المتخيّلة ونسجها وفق الثّقافة السّائدة حتّى عادت جزءا منها، بل وشكّل فاعليّة الرّمز وإيجابيته " إنّ الرّمزية اللّغويّة، تبعا لذلك، رمزية تضايف وائتلاف ووحدة بين العناصر المختلفة تركيبا ودلالة، تلويحا إلى ترسّمها السّلوك الصّوفي، وعيشها لتجربة الحبّ والفناء والوصال، والتّدرّج من

1- المصدر السابق، ص: 169، 170.

2- محمد بنعمارة: الصوفية في الشعر المغربي المعاصر، ص: 270.

3-وهي مدينة تبعد حوالي 15 كلم بجوار سيدي الشحمي بوهران.

4- العربي بن عبد الله شنتوف:الحقيقة والمجاز في الرّحلة إلى الحجاز. ، ص: 161.

التّعدّد إلى الوحدة ومن المدنّس إلى المقدّس والأصل والجوهر"[1] فاللّون الأبيض دلالة خاصّة عند الصّوفية لما يحمله من معاني الاطمئنان، والصّفاء، وصفات النّفس المطمئنّة، الّتي تجافت عن كلّ ظلال، فهو بربطه بين البياض ومعنى اسم مدينة (باريقو) إنّما هو إشارة إلى أصل الوجود الّذي يمثّل الببياض فيه الأصل والماهية.

6.4- رمزية الأعداد في تأويل الأماكن:

تمثّل الأعداد منحى رمزيا مهمّا عند الصّوفية، فقد استلهموا أسرارها المختلفة من القرآن الكريم، ويحضر في نصّ الرّحلة توظيف واضح للرقم **سبعة** الّذي ذكر في سور عدّة من القرآن الكريم[2]، إضافة إلى ما يدلّ عليه هذا العدد من خلق السّموات وأفعال الشّعائر والعبادات، لذلك نجد أنّ هذه الأنساق الرّمزية تعمل جاهدة على وصل كلا من التأويل والتصوف بمرجعيات ثقافية ممتدّة عبر مواضعات عدّة، ونجد مثالا عن توظيف الرّقم سبعة كرمز في نصّ الرّحلة " وأمّا سرّ عدد المنارات وهي سبعة الآن، فالإشارة إلى التّعيّنات السبعة المتعيّنة بها الذّات، ومراتب الدّعوة إلى الفناء في الصّفات السبعة، ثمّ إلى الذّات لأنّ الكعبة إشارة إلى الذّات المتعيّنة بالصّفات. وتلك المراتب هي مراتب الفناء عروجا، والبقاء يكون بعد النّزول،

1- عبد الوهّاب الفيلالي: الأدب الصّوفي في المغرب إبّان القرن الثّاني عشر والثّالث عشر للهجرة، ص: 535.

1-ذكر الرقم سبعة في سورة البقرة ثلاث مرات،وفي سورة يوسف ثمان مرات، وفي سورة الإسراء مرة، ومرتين في سورة المومنون و الحاقة ، ومرة واحدة في كل من سورة: فصلت، الطلاق، الملك، ، نوح، الحجر، النبأ، الكهف، لقمان، الأعراف، التوبة، المائدة. هذا إضافة إلى تواجد هذا الرقم كرمز مهيمن في جلّ الثقافات والدّيانات" لوحظ في كلّ الأزمنة أنّ العدد7 كأنّه يحتوي على شيئ غامض في الديانات، وحسب« **أبولييه**» في القرن الثاني و«**ماكروب**» في القرن الخامس أنّ الرّقم سبعة كان يشكّل جزءا أساسيا على الأسرار للعرافين الفيثاغوريين، فبعد العدد 10 كان العدد7 بالنسبة لهم الأكثر قوة والأكثر مهابة من الأعداد..ومنذ القديم جاء في القصائد السومرية أنّ الكون مضاء بسبعة أنوار سماوية، وأن الطوفان استمرّ 7 أيام وسبعة ليال، وأن البطل جلجامش في بحثه عن الخلود كان عليه أن يجتاز 7جبال وتحييد7 شياطين وقطع سبع شجرات، وكان السومريون يجتازون بعد موتهم سبعة أبواب للجحيم، ويواجهون سبعة آلهة جهنمية..الكواكب السيارة سبعة(الجواري الكنس) أعطيت لأيام الأسبوع السبعة أسماءها، هرمس الوليد الأخير لسبعة أرباب كوكبية، اخترع قيثارة ذات سبعة أوتار، صورة انسجام الكوكب وأعطاها لتلميذه وقد أنشأ على هذا صوت قيثارته مدينة طيبة حيث كلّ واحد من أبوابها السبعة يناسب رمزيا وترا من آلته"/ فيليب سيرنج: الرموز في الفن-الأديان-الحياة، تر: عبد الهادي عباس، دار دمشق، سورية، ط1، 1992، ص: 459، 460.

ولذلك أمر عليه السلام بالهجرة إلى المدينة لتحقق مرتبة البقاء"[1] ويذكر رمزية الرقم سبعة في مقام آخر بقوله" فطفنا وخرجنا من الأطوار البشريّة السّبعية بالأشواط والأطواق السّبعة حول شمس الأحدية القدسية"[2] إنّ سبب توظيف هذا العدد عند الصّوفية هو استحضار للدّلالات الكونيّة مثل سبع سموات، وسبع أراضي.." وعند الصّوفية أنّ إشارة العدد سبعة-زيادة على أنّها فلكيّة-تستدعي رموزا معروفة في العرفانية الصّوفية. منها أنّ الرّجال سبعة والأيام سبعة وحكمة الخلق متّصلة بالسّبعية، والسّفر على سبعة أودية، وقد حافظت هذه الإشارة العددية على دلالاتها الصوفية المستنبطة من اللّطيفة الإشارية القرآنية"[3] فالصّوفي لايخلق دائما عالما منغلقا على معناه، بل في استنباطه للإشارت المختلفة وتوظيفها محاولة منه لبناء نسق تواصل مع ما استلهمه من الفيض، مانحا بذلك للرّمز والإشارة صيغة يمكن فهمها ومن ثمّ تأويلها.

لايخرج الرقم ثلاثة عمّا تقدّم من رمزية عند الصّوفي، فالملاحظ أنّ هذا الرّقم من جنس الرّقم سبعة من حيث طبيعته الفردية، وفي هذا رمز ضارب في التّعبير عن الوحدة "إنّ العدد المفرد، الغير قابل للقسمة، كامل لا يتغيّر، وينتمي للنّظام الأدبي، في حين أنّ العدد الزّوجي قابل للقسمة، قابل للفساد، وينتمي للزمان"[4] إنّ الصّوفي ينزع عن الموجودات هويتها ويضفي عليها من اعتقاداته التي تفرضها التّجربة التي تنظر إلى العالم بعين تنفي الكثرة في وذكر هذه الرّمزية للرقم ثلاثة نجد قوله" والثّلاثة أركان الباقية: ركن الحياة وركن الإرادة القلبية وركن القدرة. والحجر الأسود، وهو النفس الإنسانية في ركن الباب وهو ركن العلم. وتطوافنا غيبتنا عن الأركان الأربعة- أيضا- وغيرها من محسوس ومعقول"[5]فكلّ محطّة في هذا السّفر أو شعيرة مرتبطة

1- العربي بن عبد الله شنتوف:الحقيقة والمجاز في الرّحلة إلى الحجاز. ص: 214.

2 - المصدر نفسه، ص : 215.

3- محمد بنعمارة: الصوفية في الشعر المغربي المعاصر، ص:236.

4- فيليب سيرنج: الرموز في الفن-الأديان-الحياة، ص: 444، 445.

5- العربي بن عبد الله شنتوف:الحقيقة والمجاز في الرّحلة إلى الحجاز.، ص: 215.

بمرجعية خاصّة تسعى لأن تضفي عليها من قداستها، وهذا هو عين استعمال الصّوفي لمختلف الإشارات.

5–الأماكن وعلاقتها بالأحوال الصّوفية:

1.5– المحبّة:

إنّ الصّوفي في سفره يسعى إلى تحقيق غاية عرفانيّة يحقّق فيها روحانيته المتسامية ، فيغدو السّفر هنا عمليّا لا نظريّا ساكنا، وهو بهذا يصل إلى مراتب تهذيب النّفس" واعلم أنّه إذا جاوز السّالك الظّلمات الجسمانيّة والتّجليات الرّوحية، يضع قدمه في بساط قدم الوجود بلا قدم، وفي وقتنا الحاضر قد طوى الله لنا البعيد بالسّير الحسّي الظّاهر، وكذلك هذا الطيّ وقع باطنا، كما وقع حسّا، فكان لنا طيّ الوجود كلّه في خطوة أو خطوتين"[1] إنّ للسّفر بعد روحي تتجلّى فيه التّربية والخضوع لله ومعرفته، فما هو إلاّ رحلة صغرى يحلّيها الذّوق إلى أخرى كبرى تعود فيها الرّوح إلى خالقها بمعرفته " والحبّ الخالص وحده هو الّذي يظهر فيه العنصران، الإدراك الذّوقي لماهية المحبوب وهو الّذي نسميه بالمعرفة، والإقبال عليه، وهو ما نسميه بالنّزوع، بل لقد كان الصّوفية يجمعون على أن المعرفة والحبّ الإلهي شيئ واحد وحقيقة واحدة، يدلّ على ذلك إطلاقهم اسم"العارف" على الصّوفي الفاني في محبّة الله"[2] فالصّوفي يستكمل بناء المعرفة الّتي حدد أسسها في كلّ مايحيط به ويدركه.

يتحقّق مقام المحبّة الّذي شهده هذا المسافر في مدينة **"قديل"** أين تحقّق الوصل والمعرفة القلبيّة الّتي ذكرها بقوله " إنّ هذا المنزل ينزله سفّار المحبّة السّالكون والطّائرون إلى الله بجناحي العشق والوله، وربّما تحصل لهم في بعض المنازل كهذه الإساءة ويُنكّلون تنكيلا، وهو تناول الحجب حتّى يشاهدوا نفوسهم بنفوسهم ولا يرون محبوبهم، وأنّ هذا محلّ ساء ونكّل أهل المحبّة فيه، لأنّ أهل المحبّة يُشبّهون بالقمر تارة في أحوالهم التّنقّليّة"[3] فداعي الشّوق والمحبّة هو أساس

1– المصدر السابق، ص:126.

2– أبو العلا عفيفي : التصوف الثّورة الروحية في الإسلام، ص: 251.

3- العربي بن عبد الله شنتوف:الحقيقة والمجاز في الرّحلة إلى الحجاز. ، ص:154، 155.

في أيّ عمل عرفانيّ، فهو تجدّد أواصر المعرفة بالله فمقامات الرّحلة أعطت للأماكن معنى عرفانيّا تشبّع بالرّمز وبالجماليّة" كلّما زادت مشاهدات الصّوفي وترقيته في الأحوال والمقامات المتعدّدة، ارتفعت عنه الحجب حجابا وراء حجاب فيصل إلى المعرفة الّتي لاينالها غيره إلاّ بالموت، ومع رقيّه في الأحوال والمقامات المختلفة يزيد باطنه علما، بقدر ما ينقص من ظاهره، وذلك في رحلة الصّعود والإسراء من عالم العناصر إلى العالم الأعلى" [1].

2.5-الفناء الكلّي:

إنّ الحديث عن مقام الفناء هو حديث عن السّفر في معاني الحضرة الإلهيّة التي تتطلّب نقاء وحضورا لأنّها تعبّر عن الشّوق والمحبّة "فعند فناء العبد وذهابه عن نفسه يشهد ربّه كأنّه الله، ولا شيئ معه"[2]، فالفناء دليل الغياب عن العالم الحاضر، والحلول في العالم المرتحل إليه ولايكون منفصلا عن مقام البقاء مراعاة للسّلوك الصّوفي، وهذا المقام قد تحقّق في الأماكن التي كانت في طريق السّفر مثل مدينة "**بطّيوة**" الّتي ذكر فيها هذا المقام بقوله:" وهذا الطّائر بالحقّ أنزلنا وبالحقّ نزلنا، وهو زوال البشريّة بالكليّة في مقام الفناء، وانتفاء الحدوث عن وجه القدم، وانقشاع ظلمة الإمكان في سبحات الوجه الواجب الباقي"[3] والفناء لا يكون إلاّ بغياب الصّورة مع بقاء الرّسم، كما كانت "**المقطع**" بدلالتها الرّوحيّة إشارة على الفناء في البحر كفناء السرّ في العمق والعبور من خلاله إلى مكان آخر " والمراد هنا المكان، وهو مجاز هذا النّهر الّذي كان يسمّى **بواد الحمّام**، وأنّه يفنى هنا بالبحر، وأنّه يقطع منه إلى الجانب الآخر"[4] وقد لا يكون معنى البحر حاضرا هنا بدلالته الأوليّة، بل يمكن أن يتعدّاه إلى كلّ ما دلّ على العمق والإتّساع والرّهبة أيضا.

1 - نصر حامد أبو زيد: فلسفة التأويل دراسة في فلسفة التّأويل عند ابن عربي ، ص: 205.

2- عبد الرحمن الأنصاري المعروف بابن الدّباغ: مشارق أنوار القلوب ومفاتح أسرار القلوب، تح: هـ.ريتر، دار صادر، بيروت(د.ط.ت.ش)، ص :65.

3- العربي بن عبد الله شنتوف:الحقيقة والمجاز في الرّحلة إلى الحجاز. ص: 151.

4- المصدر نفسه، ص: 146.

يرتبط معنى الفناء الكلّي بالرّاحة والطّمأنينة الّتي يشهدها المسافر في أماكن ذات بعد روحي وتاريخي مثل ما عايشه من سفر قلبيّ دالّ على الفناء في مدينة "**القيطنة**" الّتي تقترن فيها الدّلالة التّاريخية بالرّوحيّة، وكانت "الرّوابي" والآكام" "والجبال" رمزا على مسالك العبادات، ففي انحداراتها ووعورة مسالكها علاقة بالعبادة التي تؤدّيها النّفس عن مجاهدة ومشقّة" فعند العارفين، ليست الصّور الرّمزية مجرّد إشارات أو أشكال دالّة فقط، ولكنّها أيضا تجربة تجعل الإنسان يعيش تغييرا جذريّا يجب معايشته، وبالتّالي فلا وجود لرموز، وإنّما هناك تجارب رمزية يعكسها السّلوك الصّوفي، والقلق الخاص تجاه الذّات والوجود"[1]، وإن عُرف عند الصّوفيّة دلالات الفناء المختلفة كالفناء عن الرّوح، والفناء الكلّي؛ فإنّ مقام المحبّة مُحقّق أيضا في هذه الرّحلة بما يعبّر عنه من حالات الوجد.

3.5- السّكر:

لقد كان تأويل بعض المحطّات الأرضية في الرّحلة إلى الحجاز تابع لحال ذوقيّ غير قائم على علاقة منطقيّة بين المسمّى ومعناه، مثل تسمية منطقة "**باريقو**"(**المحمدية**) وما خُصّت به من تصوّر عرفانيّ " وفي معنى (باريقو) معنى أباريق الخمر المقدّس الّذي يشربه المؤيّدون بروح القدس، فوجدوا بشربه لذّة كتاب الحقائق والمعارف، حتّى تحصل لهم من ذلك الأخلاق والأحوال والمقامات والتّجريد والتّفريد، فعلموا حكم التّجلّيات في كلّ شيئ، وهي الرّحمة المنتشرة في كلّ شيئ، فلولا وجود الرّحمة في كلّ شيئ فما وجد شيئ، ولا بقي شيئ"[2] فرمز الخمر هو دليل الانعتاق من الحسّ وولوج في الفناء ونشوة الوصال، ويتحقّق حال السّكر أيضا في محطّة(**فارم بلانش ferme blanche**) انطلاقا من تأويل الحروف المكوّنة لهذا الاسم" رم بلا نشو، أي في هذا المنزل إصلاح بلا نشو، أي بلا سكر، فالإصلاح هنا منهي عنه بهذا

1-محمد زياني: فلسفة اللاّمعقول في الخطاب الصّوفي ، ص :96 .

2 - العربي بن عبد الله شنتوف:الحقيقة والمجاز في الرّحلة إلى الحجاز.ص: 142.

المنزل والمقام فإنّ السّالك فيه متساكر لا ساكر..إنّ السّالك في أثناء الطّريق يُعرض له تارة السكر التام، وتارة يتساكر ويتواجد، حتى يأتي الوجود. فهو دائما في خفض ورفع وسجود"[1] فالصّوفيّ قد سخّر الطّبيعة للقاء الله عزّ وجلّ روحيّا، وحقّق من خلال هذا التّوظيف تجلّيّا لله في مخلوقاته، ومرجع هذا الفهم هو خواطر تبدو للمريد تتجلّى له على إثرها تأويلات عدّة لايرى شرعيّتها إلاّ من ذاق وعرف.

إنّ الرّمزيّة الّلغويّة تتأسّس على دور الخيال وفاعليته في توليد الصّور والتّراكيب غير المبرّرة أحيانا، وإلى ما ترمز إليه متّخذة الشّطح اللّغوي سمة بارزة" الشّطح اللّغوي يتميّز بالحركة والتّنوّع، وخرق كلّ تحنيط معياري للّغة، ويحنّ إلى البدء والأصل والجوهر فيساوق في ذلك الشّطح الصّوفي السّلوكي عبر البحث في اللّغة وأساليب لعبها عن طاقات التّعبير الكامنة فيها، ونسج مجموعة من الإمكانات التّصويريّة"[2]، ومن مثل هذا الشطح ما نجده في تأويل معنى(سد فرقوق) بالمحمدية، إذ تمثّل في عالم المكاشفات الّذي تجلّى للصّوفي المسافر، أنّ هذا السدّ يمثّل محطّة بين غلبة شهوات الدنيا عليه، وانتصاره عليها،

6-الإشارات:

تأخذ الإشارة بعدا معرفيّا في الفضاء الصّوفي لما تشير إليه من معاني خفية لا يفكّ طلسم معانيها إلاّ أصحاب العلم، فكما أنّ للعارف إشارات يقذف الله بها في قلبه أحيانا بعض الأسرار، كذلك للمسافر إشارات يلقاها في سفره يرى ظاهرها عكس باطنها، والإشارات في هذه الرّحلة كانت قد اتّبعت طريقة الكشف عند الصّوفية في سياق السّفر الرّوحي والقلبي، وقد ورد في هذه الرّحلة الإشارة إلى مقامين بمعنيين مختلفين؛ هما **الإشارات الإبراهميّة** نسبة إلى مقام "**إبراهيم**" الخليل، والإشارات الأدميّة إشارة إلى "**آدم**" عليه السّلام، وفي كلا المقامين وقفات في الرّحلة لها دلالات تجلّت عند الوقوف بالكعبة الشّريفة، فالإشارات

1- المصدر السابق، ص: 143.

2 – عبد الوهّاب الفيلالي: الأدب الصّوفي في المغرب إبّان القرن الثّاني عشر والثّالث عشر للهجرة، ص: 491، 492.

الإبراهميّة إشارة إلى مقام السرّ فهوتجُلّى الذّات الإلهيّة والفناء" ومقام إبراهيم إشارة إلى مقام إبراهيم القلب بالقرب من كعبة الذّات، وأنّ المقام في هذا المقام يقتضي الإضمحلال بالكليّة من دعوى الوجود"[1] فهوالمقام الّذي رمز إلى الفناء الّذي بحث عنه "**إبراهيم**" الخليل. ويستدلّ أيضا بعظمة هذا المقام في تأويل قول الله تعالى﴿**حمٓ عٓسٓقٓ**﴾[سورة الشورى، الآية:1] بالمعنى الإشاري في قوله:" الحاء هوالحجر الأسود، والميم مقام إبراهيم والعين عين زمزم والسّين والقاف بينهما"[2] وهذا رمز الخروج عن الإثنينيّة والإقبال على الحقيقة المطلقة بتمثّل السرّ الإبراهيمي بتأويل القرآن الكريم.

كما تتجلّى **الإشارات الآدميّة** في شعيرة السّعي بين الصفا والمروة، فهي حركة جسديّة يتمّ عبرها استحضار رمز روحيّ غائب يتعدّى مجرّد تمثّل حركة المشي " وسُمّي بالصّفا لأنّه جلس عليه آدم عليه صفيّ الله، والمروة يقابله علم أيضا، لأنّه جلست عليه امرأة "آدم" أوأنّهما اسما رجل أوصنمان"[3] فالمعاني الّتي تتجلّى من مقامي"**إبراهيم" و"آدم"** تتعدّى الإشارات الصّوفيّة لتدلّ على دلالتهما في قصّة المعراج باعتبار أنّ لكلّ نبيّ سماء يسكنها "فسماء "آدم" تشير إلى الأجسام، وسماء إبراهيم إلى الأديان جميعا، فآدم يرمز إلى اسنخلاف الله الإنسان في الأرض، و"إبراهيم" مقاصده وغايته الإلهيّة"[4] فهي رمزيّة تتجلّى في الأرض والسّماء، وغير محدودة بزمن ولا بتأويل معيّن لأنّها تتجدّد بتجدّد المقامات الّتي توضع فيها لتؤسّس لجانب معرفيّ جديد في الفضاء الصّوفيّ.

1- العربي بن عبد الله شنتوف:الحقيقة والمجاز في الرّحلة إلى الحجاز. ص 215.
2 - المصدر نفسه، ص: 218.
3 - المصدر نفسه، ص: 221.
4-نذير العظمة: المعراج والرّمز الصّوفي، ص: 72.

7-تأويل عالم الأمر(مكّة المكرّمة):

1.7-معنى البحر بين عالم الشّريعة والحقيقة:

إذا كان وسيلة السّفر في عالم البرّ هو القطار وما حمله من معاني روحانية ترتفع به إلى مقام الاعتبار؛ فإنّ وسيلة السّفر إلى عالم الأمر، هو البحر الّذي لا يقلّ حمولة رمزية، وقد اتّخذت صورة البحر دلالات عدّة عند الأدباء والشّعراء وعند الصّوفيّة أيضا، وذلك نظرا لإيحائه الغنيّ إلى الحريّة، والغنى، والخوف، والنّجاة وغيرها من المعاني الّتي تبقى رهينة السّياق الّذي ذُكر فيه، وقد عوّل عليه التصوفية كثيرا في شطحاتهم ومواجيدهم، لأنّه رمز يحقّق علاقة تواصليّة ومرجعيّة فعّالة في التّجربة الرّوحية " فالبحر المتوراي خلف حجاب الزّبد هذا هو الصّفات الإلهية، وينبغي للصوفي أن يدخل في الماء دون وجل من الزّبد"[1]، ولكي يرتقي الصّوفي إلى هذه المرتبة في توظيف الرّمز وإضفاء الحيويّة عليه، لابدّ أن يعيش الحالة بامتلاء على مستوى الوجدان والرّوح، ومن خلال معانيها العميقة فتتروحنُ مظاهر الطّبيعة وترقى حتّى تصل إلى مستوى الرّمز متعدّد الأبعاد، الحافل بالدّلالات[2]، ولأجل هذا كان البحر حاملا لحالات عدّة، منها ارتباطه بمعاني الطّمأنينة والسّلام والحياة كما دلّت على هذا آيات الذّكر الحكيم في قوله ﴿ وَهُوَ ٱلذِيٓ أَرْسَلَ ٱلرِّيَٰحَ نُشْراَۢ بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِۦ وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً طَهُوراً ﴿٤٨﴾ لِّنُحْـِۧيَ بِهِۦ بَلْدَةً مَّيْتاً وَنُسْقِيَهُۥ مِمَّا خَلَقْنَآ أَنْعَٰماً وَأَنَاسِيَّ كَثِيراً ﴾ [سورة الفرقان، الآية 48،49]، وفي قوله أيضا﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ﴾[سورة الأنبياء، الآية:30] فطابع الحياة الذي يتميّز به البحر يمدّ النّفوس الّتي ستغوص فيه غيبة وامتلاء بالحقيقة، فتتطهّر من صفاتها السيّئة وترتقي في سلّم الفناء وإلى

1- آنا ماري شيميل: الشّمس المنتصرة، دراسة آثار الشاعر الإسلامي الكبير دلال الدين الرومي، تر: علي الكاعوب، مؤسسة الطباعة والنشر، طهران، ط1، (د,ت، ش)، ص: 147.

2- ينظر: عبد الحميد هيمة: الرّمز الصّوفي في الشّعر الجزائري المعاصر وآليات التّأويل، مجلّة المختبر، أبحاث في اللغة والأدب الجزائري، قسم الأدب العربي، جامعة بسكرة، العدد الرابع،2008، ص: 90.

حقيقة الإنسان الّتي يحقّقها في الغوص في مجاهيله "فالإشارة بالبرّ إلى بدن الإنسان، وبالبحر إلى بحر حقيقته الحادثة. وبالخروج عنهما أي بدنه وحقيقته، الّتي هي روحه، يصل إلى فسيح فضاء الحقيقة، وهي كعبة الذّات"[1] فالبحر هورمز الإنعتاق والتّحرّر من سجن الذّات بصفاتها المتوافقة والمتعارضة.

إنّ الإشارة إلى وصول إلى مكّة عن طريق البحر دليل على الحياة التي تبعثها زيارة مكّة المكرّمة في نفوس الزّائرين، فالبحر هو ملهم الحياة والنّجاة، وصورة للنّفس الإنسانية في اتّساعها وقدرتها على حمل المتناقضات، كما أنّ هذا المسافر العارف قد قابل صورة البحر بالنّفس، وفي التقابل ظهور للمعنى" وهذا البحر يظهر للعيان أسود وإن كان أبيض. فكذلك الأرواح وإن كنت نورانية بالشّبه إلى الأجسام، ولكن بالشبه إلى الحقّ ونور الألوهية ظلمانية كما قال عليه السّلام﴿**إنّ الله خَلق الخلقَ فِي ظلمة ثمّ رشّ عليهم من نوره**﴾ أي ظلمة برّ البشرية وظلمة بحر النورانية. وهذا لما كان دخول البحر كأنّه موت وتلف، فليسلم المحبّ السالك، ويلقي مقاليده شوقا إليه"[2] فمع محطّة البحر تظهر محطّة التّربية الرّوحية، بل تستكمل فاعليتها في مسار تطهير من النّفس من كلّ ما يشوب عبادتها القلبية.

2.7- البيت الحرام:

لقد كان **البيت الحرام** هو منتهى مقام الفناء والتجلّي الّذي تتفاوت مراتبه من قاصد لآخر حسب الاستعداد، فمنهم من يفنى مع بقاء الحسّ، ومنهم من يفنى مع بقاء الرّسم "وكثيرا ما يعطي الفناء والاستغراق بشهود الذّات الإنمحاق القدسي في عين ذاته الحقّة، حتّى أنّ العارف يصرخ بقوله:لا إله إلاّ أنا، وهوفي ذلك معذور؛ لأنّ القلب الّذي يميّز به تفصيل المراتب، غاب عنه وانمحق"[3] فالبيت الحرام هو رمز الاستعداد والقبول على الله، وفيه تتحقّق المراتب الأخرى، وتنمحي الصّفات النّفسيّة الظّلمانية الّتي قصد النّاسك أن يجليها في هذه

1- العربي بن عبد الله شنتوف:الحقيقة والمجاز في الرّحلة إلى الحجاز. ص: 171.

2- المصدر نفسه، ص: 175.

3- المصدر نفسه، ص: 224.

العبادة. وفي السياق نفسه تجلّت **"مكّة"** سدرة المنتهى مرحلة الكتمال السّفر عندها ببلوغ المريد غايته.

رمز إلى **"الحرم المكّي"** بالإنسان الكامل[1] الّذي تكتمل تربيته الرّوحيّة في هذا المقام باستوفاء عبادة الرّوح والجوارح، وطالما رسم هذا المقام ملامحه الفكر الصّوفي، واعتبر غاية كلّ عارف به تستقيم أحوال الإنسان والعالم من حوله، فقد حمل الصّوفيّة تجلّي الله عزّ وجلّ على عدّة أوجه كانت الحقيقة المحمّديّة إحداها، وكلّ ما يظهر من محراب الرّحمة والتّقوى إلاّ وكان رسول الله ﷺ دليلا عليه من غير مطابقة كدليل الظلّ على صاحبه، وكلّ من آمن بهديه يعتبر أيضا دليلا عليه، فقد دخلت الحقيقة المحمّديّة في هذا المقام مدخل تمثيل للعالم وخالقه" وإن حقّقت هذا المقام تعلم أنّ الحقيقة المحمدية هي صورة الإسم الجامع الإلهي"[2] هي الّتي عبّر عنها صاحب هذه الرّحلة بقوله:

بَرَزَ الكَوْنُ مِنِّي * سُفْلِيًّا وَعُلْوِيَّا**

فَكُلُّ الشَّرْقِ عَنِّي * وَكُلُّ الغَرْبِ بِيَّا**

فَكُلُّ الخَلْقِ بَرِي * وكُلّ المُلْكُ لِيّا**

فَكُلّ رَاقٍ عَنِّي * وكُلُّ سَاقٍ بِيَّا**[3]

1- تأخذ دلالة الإنسان الكامل بعدا معرفيّا واسعا عند المتصوّفة، وقد عبّر"عبد الكريم الجيلي" بعدّة مفاهيم منها قوله:" اعلم أنّ الإنسان الكامل مقابل لجميع الحقائق الوجودية بنفسه، فيقابل الحقائق العلوية بلطافته، فيقابل الحقائق السفلية بكثافته..واعلم حفظك الله أنّ الإنسان الكامل هوالقطب الذي تدور عليه أفلاك الوجود من أوله إلى آخره..واعلم أنّ الإنسان الكامل هوالذي يستحق الأسماء الذّاتية، والصّفات الإلهية استحقاق الأصالة/ عبد الكريم الجيلي: الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، تح: أبوعبد الرحمن صلاح عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1418هـ، 1997م، ص: 110، 111، 112.

2- العربي بن عبد الله شنتوف:الحقيقة والمجاز في الرّحلة إلى الحجاز. ص: 264.

3- المصدر السابق، ص: 263.

8- جدل الظّاهر والباطن في شعائر الحج:

تمثّل العبادات الجانب الروحي في السّلوك الصّوفي وتتحدّد في فضائه الدّلاليّ بباطنها الّذي تُؤوّلُ إليه[1]، ويعتبر مفتاح هذه الشّعائر الرّوحانيّة هوالطّهارة التي تتجاوز طّهارة الظّاهر الحسّي إلى الباطن الذّي يعتبر مدار قيام العبادات وتعتبر بمثابة الإذن لدخول الحضرة الإلهية، وأيّ طريقة اتّخذها البدن في الطّهارة من ماء أوحجر أوتراب؛ إلاّ وله بعد تأويلي، فالماء هو دليل السّكينة والاطمئنان والانتقال من حرّ الشّوق إلى سكونه، والتّراب أوالحجر هما دلالتان قوّيتان على العودة إلى أصل الإنسان والتّجرّد عن كلّ شيئ" فما الرّمز في صميمه إلاّ محاولة لإخراج التّجربة الدّينيّة من أطر العاديّ والمألوف فقها وإيمانا وخطابا إلى أفق مبتكر لا قيود تعبيرية فيه ولا رسوم تكبح جماح عاطفة حبيّة حرّة ذات قابليّة رهيبة لبذل النّفس هديا ونذرا"[2] وهذا المستوى من التّأويل أضفى على العبادات روحانية تفرّدت بها عن معانيها الفقهيّة الصّرفة.

إنّ الحجّ القلبي الّذي هو نواة هذه الرّحلة تجسّده المناسك، الّتي يكون أوّلها طهارة الأعضاء ومايترتّب عنها من طهارة الرّوح من دنس الأخلاق الّتي تحجب المريد عن معرفة ربّه، وهذه

1- لقد كتب كثير من الصّوفية الأوائل في رمزية مناسك الحج، وما تحمله من دلالات تجاوزت ماهيتها المعنى الفقهي، وقد عدّ عملهم هذا انتصار للحقيقة في وجه الشّريعة، وفي تأويل مناسك الحجّ قال "الطوسي" صاحب (اللمع):" ومن آدابهم أيضا أنّهم إذا قالوا: لبيك اللهم لبيك، لا شريك لك: أن لا يجيبوا بعد ذلك دواعي النفس والشيطان والهوى، بعدما أجابوا الحق بالتلبية وأقروا أنه لاشريك له في ملكه، فإذا نظروا إلى البيت بأعين رءوسهم(هكذا) نظروا بأعين قلوبهم إلى ما دعاهم إلى البيت، فإذا طافوا حول البيت بأبدانهم فمن آدابهم أن يذكروا قول الله عز وجل﴿ وَتَرَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ حَآفِّينَ مِنْ حَوْلِ ٱلْعَرْشِ ﴾ [الزمر:75] فكأنهم ينظرون إلى طوافهم، فإذا صلّوا خلف المقام علموا أنّه مقام عبد وفّى لله تعالى بعهده..فإذا استلموا الحجر وقبلوه علموا أنّهم يبايعون الله تعالى بإيمانهم..فإذا كسروا الحجارة للرمي كسروا مع الحجارة إرادات بواطنهم وشهوات أسرارهم وممكنات أهوائهم، فإذا ذكروا الله عند المشعر الحرام، فالأدب عند ذلك أن يكون مصحوبهم تعظيم مشاعرهم وإعظام حرماتها، فإذا رموا الجمر رموا بحسن الأدب بملاحظة أعمالهم ومشاهدة أفعالهم، فإذا حلقوا رؤوسهم فأدبهم أن يحلقوا عن بواطنهم حب الثناء والمحمدة مع حلق رؤوسهم، فإذا ذبحوا، فأدبهم في الذبح أن يبدءوا بذبح أنفسهم قبل ذبح ذبيحتهم، فإذا رجعوا إلى طواف الزّيارة وتعلقوا بأستار الكعبة، فمن الأدب ألّا يتعلّقوا بغيره ولا يلوذوا بأحد من خلقه بعد اللّياذة والتعلق به.."/ سراج الطوسي: اللمع، ص:229.

2-أسماء خوالدية: الرّمز الصّوفي بين الإغراب بداهة والإغراب قصدا، ص: 126.

الطّهارة تتمّ غالبا بالماء، رمز الحياة والمعين على الطّهارة " ولا يبعُد أن يكون للطّهارة-أيضا- تأثير في إشراق نورها على القلب، فإذا اغتسلت وتوضّأت استشعرت نظافة ظاهرك، وصادفت في قلبك انشراحا وصفاء كنت لا تصادفه قبل، وذلك لسرّ العلاقة بين عالم الملك والملكوت"[1] فرمزيّة الطّهارة الّتي تتمّ بواسطة الماء تؤهّل الحاجّ لأن يكون أهلا لدخول عالم المعاني لأنّه قد حقّق التّسامي عن كلّ دنس.

يمثّل **الإحرام** من التخلّي عن السّوى بفعل النيّة الّتي يقوم عليها " ولما آن الإحرام وشمّرنا وتأهّبنا جميعا ورمينا كلّ ماكنّا بصدده من مجاورة الأضداد والأنداد، وتبدّلنا وراءنا طبائع الأعراض بالإعراض، وأنزلنا ثياب الحياة وأبدلناها بأكفان الممات وقد كان فيها الحنوط والحنا، وكحلنا العين الوسنا، وانسلخنا بالإحرام عن الأنانية والهوية، بمحض الأنانية والهوية، سراعا لعلام الغيوب، وبإزالة العيوب"[2] فما يثير الغرابة في التّعبير عن هذا النُّسك، هو الكناية عنه بولوج عالم الموت، ومغادرة الحياة مجازا.

يختلف مفهوم الحياة والموت عند الصّوفي عن النّظرة العادية الّتي نوليها لهما" وفي الصّوفيّة كلّ شيئ يعبّر عن كلّ شيئ، وقد يكون الشّيئ رمزا لنقيضه والموت رمزا للحياة، لأنّ مفهومهم للموت هو أنّه حياة أخرى، الفرح مُتضمّن في الحزن، والسّعادة في الشّقاء، والرّاحة في التّعب، ذلك أنّ العارف الصّوفيّ يرى الجمال في تجلّيات الجلال القاهر"[3] إنّ وظيفة الرّمز الصّوفي هو خلق عوالم مختلفة تسبح فيها المتناقضات دون علاقات إلزامية، عوالم تتغذّى من مرجعيّات روحيّة تجاربها لا تنفذ، ولا تُحدّ.

إنّ من مناسك الحجّ، **الطّواف**، فهو عبادة متمّمة لغاية الحجّ وفضيلته، وفي رمزيته دلالة على انكشاف الحجب" وطوافنا كناية عن اعتناق الأحباب، ثمّ دخول البيت عبارة عن الامتزاج، وذلك بعد العبور من عالم الملك وعالمي الملكوت والأمر..أمّا ركن الحجر الأسود

1-العربي بن عبد الله شنتوف:الحقيقة والمجاز في الرّحلة إلى الحجاز.ص: 187.

2- المصدر نفسه، ص: 188.

3- وضحى يونس: القضايا النّقديّة في النّثر الصّوفي، ص: 106.

اليماني فهو كناية عن ركن العلم بالله الّذي بنيت عليه كعبة القلب: الإنسان كامل المعرفة"[1] وقد اعتبر الطّواف حركة روحية ترتسم في دائريتها رياضة الروح والجسد معا.

إنّ أهمّ ما أُسّس عليه التّصوّر الصّوفي في نظره للعبادات أنّها تقوم على مبدأ العبادة القلبيّة القائمة على اليقين والشّعور واستحضار حضور الله في جميع توجّهاتها، وهذه الرّؤية المزدوجة تهب الشّعائر سمة الحياة والارتقاء، وما أكثر الشّعائر في الحجّ الّتي تعجّ بالرّوحانيّة، ومن خلالها تستبدل الرّوح صفاتها الذّميمة بالصّالحة، **فرمي الجمرات** في منى يرمي النّاسك فيها الجمرات الثّلاث؛ جمرة العقبة الكبرى، والوسطى والصّغرى، وفي الحقيقة هو يرمي جمرات هلاك النّفس، ورمز رمي الجمرات إلى إطفاء نار الكبرياء والتّعلّق بما هوسوى الله، بينما يقف شرب ماء زمزم في جهة مقابلة تدل على حصول الطّمأنينة.

للوقوف بعرفة معنى تربويّ وجيه، فعلى قدر الفعل تكون الهمّة، والاستعداد لتلقّي الأنوار والتّجلّيات، وهو مقام التّكريم من الله تعالى لعباده المسافرين إليه" وصعدنا إلى جبل عرفات، فمنّا الماشي على قدم الحقيقة والطّريقة، ومنّا الرّاكب، ومنّا المحمول على قباب وهوادج العناية"[2] وهو مقام العروج الحسّي الذي يشهده المسافر مبصرا لأحوال غير محسوسة ولا آنيّة.

ويمثّل **حلق الشّعر** في الحجّ معنى أقوى من كونه فعلا اعتياديا يقوم به الإنسان في سائر أيّام حياته، فدلالته في الحجّ تخبر عن معنى شعوريّ باطن يتلخّص معناه في التّجرّد من الشّعور بالكبر أمام النّفس" ثمّ حلقنا ومحونا آثار العبوديّة بموسى أنوار الإلهيّة، فأزلنا بتلك الشّعيرة شعورنا بالكليّة، وهي من مناسك شعائر الوصول إلى الله، وهي معالم الدّين والشّريعة ومراسم آداب الطّريقة بإشارة أرباب الحقيقة، وهذا هو البرّ والتّقوى الحقيقيّان، لأنّ حقيقة البرّ وهو التّفرّد للحقّ"[3] كما تمثّل حركة الحواس مفتاحا سيميائيّا دالا على دلالات خفيّة تظهر في شكل ممارسات مثل ما عبّر عنه فعل الطّواف فكانت هذه الرّحلة حجازية روحانية. اغتنمت منها

1- العربي بن عبد الله شنتوف:الحقيقة والمجاز في الرّحلة إلى الحجاز، ص: 215.

2 - المصدر نفسه ، ص: 230.

3- المصدر نفسه، ص: 245.

العين بالنّظر إلى ملكوت الله والإعتبار من خلقه، والرّوح من فيوضات خالقها فتجرّدت من السّوى، وتركت مغادرة تلك البقاع المقدّسة رابط القرابة قائما بين الأرض والسّماء، وقد قال السّارد في هذا الموقف:"ولما قربت مغادرتنا تلك الديار الشّريفة والمواطن المنيفة، انهملت العيون، وفاضت العبارات وانعطفت العواطف لأصلها ولم تطق المفارقة لتلك المعانقة فمنا الباكي، ومنا الشّاكي، ومنا المنهمر بالصياح من الليل إلى الصّباح، ومنّا من ضرب عليه السّكون أطنابه..ثمّ وقع بالأشباح الإنفصال وتأكّد الروح بالإتّصال"[1].

9- التّأويل الرمزيّ للكرامة الصّوفيّة:

تُعدّ الكرامة عنصرا مهمّا في التّصوّف لما تؤسّس له من نسق رمزي حافل بالعجيب الذي يستعصي عن أيّ تفسير، والكرامة **لغة** كما ورد في لسان العرب:" الطّبق الّذي يوضع على رأس الحُبّ والقِدر، ويُقال: حمل إليه الكرامة وهو مثل النّزل"[2] أمّا **اصطلاحا** فإنّها تعتبر حالة مماثلة لمرتبة النبوّة ومعرفة الغيب لما تحمله من خوارق العادات، كما يدلّ حصول الكرامة على صدق التّوجّه وبلوغ المقام الأسنى في التّصوّف، والكرامة ليست دخيلة على الفكر الصّوفي، فقد قدّم الصّوفية الأوائل مثل "القشيري" تعريفات للكرامة يتبيّن من خلالها أنّها نسق رمزيّ ضمنيّ في تجربة التّصوّف:" وظهور الكرامات علامة صدق من ظهرت عليه في أحواله، فمن لم يكن صادقا فظهور مثلها عليه لايجوز، والّذي يدلّ عليه أنّ تعريف القديم سبحانه إيّانا حتّى نفرّق بين من كان صادقا في أحواله، وبين من هو مبطل من طريق الاستدلال أمر موهوم ولا يكون ذلك إلاّ باختصاص الولي، كما لايوجد مع المفترى في دعوته"[3] فهي فعل ينغلق معناه على نفسه، ولا يمكن لغير صاحبها أن يفهمها أو يبيّنها لما فيها من إشارات وتلويحات، تتجاوز حدود اللّغة لتقف عند حدود الرّمز وما يمارسه من تغريب للخطاب، ويمكن القول أنّ

1- المصدر السابق، ص: 282.

2- ابن منظور: لسان العرب، ج12، ص:515

3-أبو القاسم القشيري: الرسالة القشيرية، ص: 385.

الرّمز الأكبر الذي تتموضع عليه الكرامة هي الصّلاح، والأحقية بالولاية التي لا تحدث خارج المجال العرفاني.

حظيت الكرامة بذكر واسع عند الصّوفية الجزائريين القدامى، وقد أتى على ذكرها كثير من المؤلفين الّذين دوّنوها، وأشهر هذه الكتب نجد (إنس الفقير وعزّ الحقير) لـ"ابن قنفذ القسنطيني"(ت 810هـ/1408،1407م)، الذي ذكر مجموع كرامات مختلفة لصلحاء من المغرب العربي، كما نجد كلّا من " ابن مريم التّلمساني" في (البستان)، و"أبا العباس الغبريني" في (عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية)، ومهما تعدّدت هذه المرويّات، فإنّ الكرامة ترمز على بلوغ الصّوفيّ درجة من العرفان، فينعتق كلا من العقل والرّوح عن نطاق القيام بالمعقول بالأفعال فيها الذي " الخوراق في نظرنا ليست من الأمور الممكنة فقط، بل من الأمور الملازمة لبعض الحالات العالية الّتي تكون عليها الرّوح الإنسانية، فإنّ هذه الرّوح فيها نفحة من نفحات الحقّ سكنت هذا الجثمان حينا من الزّمان فتستّر جلالها هذا الجسد الكثيف، فمن عرف هذا السرّ فتح في قلبه نافذة يطلّ منها عليها انبعث عليها من نورها ما يجعله روحا صرفا فتصدر على يديه أمورا خارقة للعادة لأنّ للرّوح تسلّطا لاحدّ له على المادّيّات"[1] وإثر هذا الخرق الحاصل في أفعال الكرامة، يلجأ أصحابها إلى استعمال مختلف الرّموز الطّبيعيّة من حيوان، وصخر وشجر فتغدو دلالة ناطقة تحاكي النّمط الأسطوري، وقد يكون لجوء الصّوفي إلى هذا الإجراء رغبة منه في استكمال مشهد عرفاني مفارق يمنح له طريقا سريّا في المعرفة الإلهية" فالكرامة طريق يقودنا إلى التّعرّف على دنيا الرّمز في الحضارة العربية: إنّها خير حامل للرّمز، وهي المدخل الواسع إلى علم الرّمز، الّذي هو لغة عالمية تتفق عندها الأنا العربية مع البشرية، وتتخاطب بها الحضارات والجنس البشري قاطبة"[2] وهذه الرّمزية الموغلة في العجيب تؤهّل الكرامة لأن تصبح قابلة للتّأويل.

1- محمد فريد وجدي: دائرة معارف القرن العشرين، دار الفكر للطباعة والنشر،(د.ط.ت.ش) بيروت، المجلد الثامن،ص: 125.

2- علي الزيعور: الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم، ص: 9.

ذكر صاحب الرّحلة كراما عن العارفين عندما مرّ على مزاراتهم، إذ تعدّدت مظاهرها الّتي ذكرها قائلا " ثمّ هذه الكرامات قد تكون إجابة دعوة أو قد تكون إظهار طعام في أوان فاقة من غير سبب ظاهر أو حصول ماء في زمان عطش، أو تسهيل قطع مسافة في مدّة قريبة، أو تخليص من عدوّ، أو سماع خطاب من هاتف أو غير ذلك من فنون الأفعال النّاقضة للعادة"[1] وتظهر لنا طريقة سرده لها بأنّها كرامات حقيقيّة قد رسمت أفق الدّهشة في متلقيها، نظرا لخرق الواقع الّذي ألفه الإنسان، وبماء على هذا يمكن أن نرفع أيّ قدح يعتري هذا هذا الفعل العجائبي.

إنّ صاحب الكرامة من خلال ما يُظهره من خوارق، يسعى إلى إظهار حجم الصّراع الّذي تعانيه ذاته مع الواقع، فيلجأ إلى بناء عالم رمزي حافل بالإغراب ليعبّر عن كينونته المفارقة لهذا الوجود " ومهما ارتبطت الكرامة بالواقع أو فارقته فهي قابلة لأن تؤوّل لنستخرج منها دلالات باطنية لاتنفذ، فكلّما انزاحت عن الواقع الحرفي ووظّفت الرّمزي، كلّما كانت مرتعا لسلسة من القراءات المحدثّة لترف تأويلي"[2] والرّموز الّتي يحفل بها الخطاب الكراماتي تتراوح عادة بين التّوظيف الرّمزي للحيوان، وللماء، أو لدعوات مستجابات، وللأفعال المفارقة التي لا يستطيع القيام بها إلاّ من بلغ الذروة في العرفان " ومن هنا يبرز عامل (الذّات) في شخصيّة الصّوفي ذاته، فذاته هي المركز وتجربته الخاصّة هي الشّاهد والرّهان والمحك"[3] فهي أفعال تقصي مقياس العقل والمنطق، وتنشئ لنفسها قوانين خاصّة، الأمر الّذي يجعلها تحت وطأة التّكثيف الرّمزي المثقل بالمعاني، إننّا في الكرامة لا نعدم الوقوع تحت سلطتين هما" تخييل الراوي وتخييل المتقبّل"[4] مما يمرّ بينهما من احتمالات تعمل على محاكاة نمط معجزات الأنبياء، بل وإعادة

1- المرجع السابق، ص: 388.

2-فريدة مولى: التّأويل الرّمزي للخطاب الكراماتي: مجلّة الخطاب الصوفي، مخبر: الخطاب الصوفي، جامعة الجزائر 2، العدد7، 2017م، ص:39.

3- وضحى يونس: القضايا النّقديّة في النّثر الصّوفي، ص: 196.

4- أسماء خوالدية: الفَكَهُ في قصص الكرامات الصوفية بين التقديس والتحميق، منشورات الاختلاف، الجزائر/ ضفاف، بيروت، لبنان، ط1، 1436هـ، 2015م، ص: 54.

إحياء معجزاتهم، مثل الأفعال الخوارق، وإخضاع عناصر الطبيعة من ماء، وشجر، وحيوان لتصرّفاتهم.

10- أنواع الكرامات في رحلة الحقيقة والمجاز:

1.10- كرامة الأقوال (التّنبؤ بالغيب):

تتجلّى الكرامات الخاصّة بالأقوال في التّنبؤ بأحداث غيبية، ولا يخفى أنّ هذا فعل لا يناله إلّا الخاصّة، ومثل هذه الحظوة تميّز الصّوفي الولي عن غيره، وتعزّز سيادته، وتزيد من تقمّصه للنبوّة التي هي جزء من معرفته، وقد أثبت صاحب الرّحلة هذه الكرامة لـ"سيدي علي بوشنتوف"[1] في قوله:" أنّه كان ذات يوم بخلوته، فإذا به خرج ونادى أمته وقال لها: أدركي زوجتي فإنّها هي التي تأتي على ثور أبقع، وأنّ النّهر يكاد أن يغرقها فإنّي أخلّصها، فوقفت الأمة على شاطئ النّهر، وإذا بعرب أتوا من الصّحراء ينتجعون الكلأ فوقع الأمر كما أخبر، فأخذت بيدها، وقالت لها أنت زوج لسيدي، وأخبرت أباها بالقضية، وكان هو كبير قومه، فلما شاهد الكرامة أتى بها إليه وعقد له عليها"[2] فالنبوءة الصوفية هي مجال خصب للخيال المعبّر عن صفاء النفس، الأمر الذي جعلها على صلة بما هو غيبي " يعدّ الإدراك التنبؤي من المعارف المندرجة ضمن كرامات الصّوفية، وهو مندرج ضمن ما يصطلح عليه (بالكشف) وهو الاطّلاع على ما وراء الحجاب من المعاني الغيبية والأمور الحقيقية وجودا حسيا وشهودا ماديا متعيّن الأبعاد"[3].

1- يثبت صاحب الرحلة نسب هذا الشيخ قائلا: "إنّ الشيخ الصحراوي هو بإزائ تاهرت عليه مزارة، وإنّ سيدي أبا شنتوف، أمّه من أولاد سيدي علي القطني، وأنّ سيدي علي القطني شريف حسني كما رأيته بخط شيخ مشائخنا سيدي دح بن البدوي ثمّ بعد ذلك اطّلعت على شهادات علماء حكماء أجلاء وخطوط أيد كثيرة مطبوع عليها بطوابع إسلامية.. وأنّه كان صاحب كرامات، وكرامته مع سيدي محمد بن عودة، وقضيته مع الشيخ محشي التاتائي مشهورة، ومع من رآه بمكة، ظاهرة لا نطيل فيها/ العربي بن عبد الله شنتوف:الحقيقة والمجاز في الرّحلة إلى الحجاز، ص: 95، 96.

2- المصدر نفسه، ص:97.

3- أسماء خوالدية: الفكه في قصص كرامات الصوفية بين التقديس والتحميق، ص:216.

2.10- أسرار الذكر وتكليم الجن:

تتقوّم الروح الصوفية بالذّكر، ويعدّ أحد أهم وسيلة يتميّز بها شيوخ الصوفية عن غيرهم، وقد وردت كرامة الذّكر وتكليم الجن في الرّحلة مرتبطة بأحد الصّالحين، وسبب ذكر هذه الكرامة هو أنّه في الرّحلة تمّ الوقوف على كثير من الحمّامات التي كانت في البدء محطّة زيارة العارفين ومقصدهم " وإنّ الحمّامات المعدنية كثيرة، والغالب أنّها جبلية متوحشة فيقصدها الأولياء والصّالحون للانفراد بالعبادة والاغتسال من تلك المياه، فتنسب إليهم والله أعلم"[1] ثمّ يأتي صاحب الرّحلة على ذكر سبب سخونة مياه الحمّامات، ويحكي في سبب ذلك قصّة وقعت لأحد الصّالحين قال فيها:" حكي أن" بعض الصّلحاء دخل ليلة قبوليجة[2] في بلدية بروسة[3] بإسطنبول، فرأى أنّه وضع سرير على الحوض، ومعها بنت سلطان الجن ومعها جماعة كثيرة من هذه الطّائفة، فسألهم عن أصل ماء قبوليجة، فأرسلت ببعض جماعاتها إلى أصله، فرأى أنّه ماء بارد، فقال: كيف يكون هذا أصله وهو حار؟! فقالوا: جماعتنا من الجن يذكرون في رأس هذا الماء في كل أسبوع الاسم الأعظم: الله، والاسم: هو فبحرارتهما سيخن الماء. فتأثير الذكر غير منكر، خصوصا من لسان أرباب التزكية والتصفية، فسبب هذا الذكر يضمحلّ الوجود ويبقى عين الوجود"[4] فالذّكر المظهِر تأثيره على بعض الظّواهر الطبيعية، ماهو إلا رمز دال على السّلطة التي يلجأ إليها الصوفي لكي تحقّق له الأمن والحصانة، وإذا كان الزّهد والتخلّي عن الدّنيا هو المبدأ الشّامل الّذي يقوم عليه التّصوّف؛ فإنّ الذّكر هو إثبات لوجود معنوي موازي للوجود المادّي.

لم يقف تمظهر الكرامة في الحكاية المتقدّمة عند رمزية الذّكر فقط، بل اشتمل أيضا على تكليم الجن، العالم اللّامرئي الذي يبدي الصّوفي تواصله، ومعرفته الدّائمة به، وهذا الفعل هو

1- العربي بن عبد الله شنتوف:الحقيقة والمجاز في الرّحلة إلى الحجاز ، ص: 130.

2- حمام معدني في بروسة بتركيا.

3 -مدينة تركية في الأناضول في بحر مرمرة، عاصمة العثمانيين حتى فتح القسطنطينية تشتهر بالمياه المعدنية.

4- العربي بن عبد الله شنتوف:الحقيقة والمجاز في الرّحلة إلى الحجاز، ص: 131.

تمثّل آخر لتجاوز العالم المادّة " فالقصص الخيالية(الجان والأبطال) خدمات وأدوار إيجابية، فهي وسيلة تكيّف وطريقة تفريج، ثمّ إنّها فوق ذلك أعطت سلاحا يحمي الذّات من القنوط ومنحت الأمل في التغلّب والانتصار..وفي تلك التخيّلات والبطولات قدرات على التّحليق في الأجواء العليا والانطلاق بالانفلات إلى العوالم الغامضة"[1] إنّ تصوير اختراق عالم الأساطير واللامرئيات هو ضرب من الحلم الممزوج بالواقعية، ففي الحلم تتحقّق الإرادات المخفيّة، وإذا كانت الحمامات هي رمز اجتماعي دال على الصالحين، فهذا في حدّ ذاته يعتبر تنبيها على المركزية التي يحاول الصوفي الاحتفاظ بها في الذّاكرة الجمعية، فهو يسعى لتأسيس تأثير لا ينقضي مع الزّمن، فالخوارق في نظر الصوفي إذن هي تعبير عن عالم ظلّ تحقيقه مؤجّلا في نظره بسبب الواقعيّة التي تقيده.

3.10- كرامة خوارق الأفعال:

ينظر الصّوفي إلى الوجود إلى أنّه وحدة متكاملة، تأخذ أجزاءه بعضها بيد بعض، لذلك نجد كل مايحيط به مُوظّفا في شكل آليات تواصل دالّة، فالوحوش مثلا الّتي استأنس بها معظم الصّوفية الّذين اشتهروا بكراماتهم، ماهي إلاّ رمز لمصاحبة الصّوفي لحياة الفلاة والزّهد، كما أنّها تقدّم مظهرا من مظاهر الطّاعة والخضوع لسلطته" ولئن كان الأصل في الكرامة هو خلوّها من التّحدّي يجريها الله على يد الولي من غير أن يقصد، بل إنّ الوليّ إذا طلبها انتقص وعيّب، فإنّه على خلاف هذا الأصل يبدو فعل الوليّ فعلا صارخا في وجه العجز والمحدودية"[2] وتكليم الحيوانات هو نشاط دال على ذلك التّحدّي، بل إنّه استمداد رمزي آخر من قصص الأنبياء الدّال على القوّة الخارقة.

---

1 - علي الزيعور: الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم، ص: 297.

2- أسماء خوالدية: الفكه في قصص كرامات الصوفية بين التقديس والتحميق، ص: 219،218.

عُرفت الكرامة المتمثّلة في خوراق العادات عند صوفيين كثير، وذُكر منهم في رحلة الحجاز "سيدي محمد بن عمر الهواري"(ت843هـ/1439م)[1] الّذي كانت كرامته في اجتماع الوحوش والسّباع حوله وهي مذعنة له" وجاور مدّة بالحرم الشّريف بين مكّة والمدينة، ثمّ سافر إلى القدس، وجال في بلاد الشّام، وكان في جامع بني أميّة يأوي- في سياحته- إلى غيضة ملتفّة فتأتي إليه السّباع والوحوش العاديّة"[2] فالحيوان مشارك فعليّ في صنع رموز القوّة الّتي يحيط بها الصّوفي نفسه، مثل رموز السّباع الّتي تحمل تكثيفا دلاليا "إنّ السّبع وظّف هنا رمزيّا ليمثّل غرائز البدن الّتي يسعى الصّوفي إلى قهرها، وتجاوزها إلى ماهو أسمى وأكمل، وما إخضاع السّبع لإرادة الصّوفي إلاّ إخضاع لشهواته وغرائزه..فالحديث عن السّبع المطيع في هذه الكرامة أو غيرها يأتي تعبيرا عن اجتياز مرحلة الصّراع بين نوازع النّفس وأهوائها، والقيم الرّوحية والتطهيرية التي يسعى إليها الصّوفي"[3] وما يقال عن السّباع، ممكن أن ينطبق على غيرها المشاركة لها في الصّفة والدّلالة.

من الملاحظ على الكرامات المتقدّة أنّ الصّوفي فيها لم يكن معزولا عن الطبيعة، بل هو دائم الاستمداد منها، فهي فضاء رحب يطلق العنان لمخيلته التي يرتع فيها الرمز، وتتحوّل عناصرها على يده إلى مخلوقات حيّة طيعة، وفي هذا التعايش يظهر التغلب على مأزق اللغة الذي ظلّ يقيّد كثيرا من مكونات التجربة الصوفية غير المحدودة بنمط محدّد، ويمكن أنّ نستدلّ

1-هو"محمد بن عمر الهواري الشيخ الولي الصالح العارف بالله، القطب أبو عبد الله كان كثير السياحة شرقا وغربا، برا وبحرا أخذ بفاس عن موسى العبدوسي، والقباب ببجاية عن شيخه أحمد بن إدريس وعبد الرحمن، ووكان يثني على أهل بجاية كثيرا لمحبتهم الغرباء والفقراء، ومحافظتهم في معاملاتهم على الحلال، وسافر من فاس للشرق للحج، فدخل مصر فلقي بها الحافظ العراقي وغيره، وأخذ عنهم، وجاور مدة بالحرم الشريف بين مكة والمدينة، ثم سافر إلى القدس، وجال ببلاد الشام، وكان في جامع بني أمية يأوي في سياحته لغيظة ملتفّة، فتأوي إليه السباع والوحوش، ثمّ استقرّ أخيرا بوهران مثابرا على العلم والعمل والصدق في الأحوال، وانتفع به جمع، وعند قرب أجله كان أكثر كلامه في مجالسه في التبشير بسعة رحمة الله وعفوه، وقال بعضهم كان مقطوعا بولايته، وعنه أخذ الإمام التّازي"/ أبو القاسم محمد الحفناوي: تعريف الخلف برجال السلف، ص: 170، 171.

2 – العربي بن عبد الله شنتوف:الحقيقة والمجاز في الرّحلة إلى الحجاز، ص:162..

3- فريدة مولى: التّأويل الرّمزي للخطاب الكراماتي، ص: 41.

على هذا بحضور عنصر الماء عند الصّوفية سواء في الشّعر، أو النّثر ومرجعيّته المتّصلة بالرّحمة والتّطهير والغفران أيضا، وكلّ ما اتّصل بالماء إلاّ ودلّ على العودة إلى الأصل باعتبار أنّ أصل الخلق من ماء، ويمكن حصر مالا يعدّ من الصّور المجازيّة لدلالة الماء" الماء دائما رمز للإلهي، لكن ليس كلّ واحد يفهم سرّه..فالحقّ تجلّى للمؤمنين برحمته في شكل ماء الحياة، وللكفّار والمنافقين في غضبه في شكل السمّ والخطر والموت"[1] لكنّه في استعمال الصّوفي لا يمكن أن يعبّر إلاّ على الرّحمة والوصول إلى السرّ الدّفين.

لقد ارتبطت دلالة الماء في بعض الكرامات المرويّة بالبركة والشّفاء والرّحمة، واسم مدينة(بوحنيفية) وما يقع إلى جانبها من المدن الّتي تحتوي على ينابيع ماء انفجرت كرامة لبعض الصّالحين" وهنا مزارة فاخرة اسمها محمّد بن الحنفية، وحذوها مسجد، ومقابل له، عند منقطع الجسر، مزارة أخرى وليست بقبّة فيها شبابيك خضر، بل بيت مربّع، ويطلقون عليه اسم سيدي الصّحبي، ويفهم من هذا التّصحيف أنّه صحابي، وإنّ الحكاية المتواترة أنّ الصّحابة وأبناءهم أتوا هناك، مع أنّ أهل التّاريخ أنكروه. وأنّ بسفح الجبل بعض الآثار الباقية إلى الآن. وعلى أنّه لما كثرت فيهم الجراح نبع الماء من تحت حافر فرس بعضهم. وإنّي وقفت على هذا المحلّ وتحققته، فوجدت الماء يخرج من صخرة عظيمة مفروشة هناك، وأنّ الماء ينبع منها على صفة حافر، ولا يبعد ذلك لمن يثبت الكرامة لأولياء الله"[2]إنّ الصّوفي لن يدرك عمق التّجربة الرّوحية إلاّ باستخراج الأسرار من بواطنها، فمن عمق المجاهدة يخرج التّطهير والرّحمة.

إنّ النّثر الحكائي الصوفي ممثلا في الرحلة الصّوفية والكرامة، مثل باقي أضرب التعبير الأدبي التي استثمرها الصوفي لصالحه، فهو لم يسلم من المعنى الذي يبطّنه الصّوفي بتجاربه العرفانية التي لا تُقيّد بزمان أو مكان، بل هي كونية، وفي كونيتها يتعين الانتفلات من عالم الحسّ واللغة، الأمر الذي يجعل كل ما يتعلّق بالرّحلة من مكان وشعائر ذات مدلولات مثقلة بالمجاز والتأويل،

1- أنا ماري شيميل: شمس الله المنتصرة-دراسة في آثار الشّاعر الكبير جلال الدين الرومي- ص: 146.

2- العربي بن عبد الله شنتوف:الحقيقة والمجاز في الرّحلة إلى الحجاز،ص: 129.

وقد استطاعت بعض مضامين هذه الرّحلة أن تعبّر عن هدف مهم في الرحلة الصوفية يتعدّى مجرّد السّياحة في الأرض، إلى بناء الإنسان جسدا وروحا، وإلى التّعبير عن الرّوابط الروحية التي تربطه بالأماكن المقدّسة، فكلّ ما يقوم به المسافر من شعيرة، أومشاهدة للأماكن هو عبادة، وسفر قلبي يعكس غاية السّفر الجسدي، وبذلك تعدّ الرّحلات الحجازية في بعدها الصوفي نوعا لا يستهان به نظرا للاستمدادات الروحية التي تضفيها على مقاصد المسافر الصّوفي، ولا تقلّ الكرامة الصوفية وما تتحلّى به من عجيب قيمة عن الرّحلة، فهي تجسيد باللفظ والفعل عن عقل باطن يظهر فيها الصوفي استمداده من المدد العرفاني من الوحي والنبوة، ويرمز في نشاطها إلى إرث ثقافي مكثّف مفعم بالرمز فهي" حلقة تربط الماضي بالحاضر، والأمس باليوم، ارتبطت بمجتمعها وما انفصلت عنه..بل كانت تحيا في أعماقه وتعبّر عن حاجاته الضّرورية، فكانت الحكاية بصمةً تسجّل تلك العلاقة بين الوليّ ومجتمعه بمختلف مظاهرها وأشكالها"[1] إنّها ضرب من النّشاط الرمزي يهدف إلى التّواصل عند فكّ معناه الباطن في أنساقه الثقافية واللغوية.

1- أسماء خوالدية: الفكه في قصص كرامات الصوفية بين التقديس والتحميق، ص: 220.

الفصل الرّابـــــــــــع

صوفية التّأويل القرآني بين الموقف والإشارة.

1- عنوان "الوقفة" في كتاب المواقف لـ"الأمير عبد القادر"وتأويله.

2- مصطلح الوقفة وعلاقته بالتّأويل الإشاري.

1.2- التّفسير الإشاري، تعريفه وخصائصه.

2.2- علاقة الموقف بالتّفسير الإشاري.

3- منهج التّفسير الإشاري.

1.3-اتّساع الإشارة.

2.3-الترجيح التأويلي وتعدّد المعنى.

3.3- التّأويل بما يليق بذات الله.

4.3-المنهج اللّغوي في التّفسير الإشاري.

5.3-الضّوابط البلاغيّة.

6.3 -المصطلح الصّوفي وتأويله.

7.3-انفتاح التّفسير الإشاري على الدّوائر التّأويليّة الكبرى.

8.3-موافقة الإشارة للنّصوص الموازية (الحديث النّبوي، الشّعر، القصص).

4-القرآن والمعرفة الصوفية.

5-التصوف الفلسفي وأثره في فهم القرآن.

تمهيد:

يمثّل النّصّ القرآني عند علماء التّفسير مصدرا معرفيّا انبثقت منه العلوم العقليّة والنّقليّة، ويرجع سبب التّأويل فيه إلى طبيعته المنفتحة على آفاق في القراءة متعدّدة بتعدّد مسالك المعرفة عندهم، فهي تجربة تزداد عمقا كلّما امتلكنا أدوات قرائيّة جديدة ومغايرة تنتقل من الظّاهر إلى الباطن، وتخلق مزيدا من الاحتمالات الّتي لا تتوقّف عند معنى واحد، وعند فحص تفاسير القرآن في التّراث الجزائري ذات المضمون الصّوفي، نجد منها ماطبع بالطّابع الإشاري، والشّهودي، ومنها ما غلب عليه الإشارات والرّقائق، ومن أمثلة هذه التّصانيف؛ المواقف في التّصوّف والوعظ والإرشاد لـ"الأمير عبد القادر"[1] الّذي يعتبر أثرا صوفيا تداخلت فيه الإشارة مع محاولات لوضع قوانين لهذا التأويل، منها اللجوء إلى التأويل اللغوي والفلسفي من أجل خدمة هدف جليل، وهو فهم القرآن الكريم.

1- عنوان "الوقفة" في كتاب المواقف لـ"الأمير عبد القادر"وتأويله:

لقد وسم " الأمير عبد القادر" كتابه **بالمواقف، والموقف والوقفة** حالة تظهر للعارف وفيها تتجلّى له كشوفات من عالم الغيب وتسافر به إلى عالم التّجلّيات والمكاشفات، فالعنوان يشكّل حالة تصوّر أوّلي للموضوع باعتباره عتبة إشارية مهمّة ورسالة مشفّرة تُبثّ من المرسل

1- الأمير عبد القادر هو ابن محي الدين بن مصطفى بن محمد بن مختار بن عبد القادر المشهور بن خدة بن علي بن عبد القوي بن خالد بن يوسف بن أحمد بن بشار بن بشار بن مسعود بن طاووس بن يعقوب بن أحمد بن محمد بن الحسن السبط بن علي وأمه فاطمة الزهراء بنت رسول الله صلى الله عليه وسلّم"/ عبد الكريم الفيلالي: التاريخ السياسي للمغرب، القاهرة، شركة تاس للطباعة، ط1، 20 أغسطس، 2006، ج5، ص 70.

وتذكر بعض المصادر أيضا أنّه رحل إى دمشق مع الأسر الجزائريّة الّتي رحلت إلى سوريّة بعد نفي والده الأمير إلى طولون، وكان يحمل رتبة " فريق" في الجيش العثماني، مات بالأستانة. له: عقد الجياد في الصافنات الجياد، ونخبة عقد الجياد، وثلاث رسائل: الأولى في ذكرى ذوي الفضل في مطابقة أركان الإسلام للعقل، والثانية: كشف النقاب عن أسرار الاحتجاب، والثالثة: الفاروق والترياق في تعدد الزوجات/ عادل نويهض: معجم أعلام الجزائر من صدر الإسلام إلى العصر الحاضر، لبنان، بيروت، مؤسسة نويهض الثقافية، ط2، 1400هـ-1980م، ص110.

(الصوفي)كحالة تمّت مشاهدتها في أفق لا مرئي لتنتهي عند القارئ تأويلا[1]، وإذا تمّ الاتّفاق على أنّ التّأويل مفتاحه اللّغة الّتي تفكّ طلسم المعنى؛ فإنّ فكّ شفرة العنوان هو أَوْلٌ بالتّجربة الصّوفيّة إلى أصولها القائمة في مُتخيّل الصّوفي" الموقف هو البرزخ الفاصل بين مقامين أو حالين يوقَفُ فيه السّالك ليعرّف بالآداب اللاّئقة بالمقام الّذي سيعرج إليه"[2] فالمكان لايعني بالضّرورة فضاءً هندسيّا، لأنّ دلالة الموقف عنا تعبّر عن مكان معنوي غير مشهود بالحواس، ويعكس حالة الجذب الّذي تصير إليه الذّات بعد رجوعها من عالم المشاهدات، إنّه المكان الّذي يتعيّن فيه السّفر النّفسي، فهو ظهور الإشارة بعد التّحقّق من استعداد المريد، وتوفّر همّته.

يحيل عنوان (المواقف) من جهة أخرى إلى طريقة مغايرة في تلقّي الخطاب الصّوفي لأنّه يتطلّب نوعا من المتلقّين له" يتبيّن أنّ العنوان موجّه نحو قارئ معيّن، بل يقودنا إلى قارئ محدّد

1 – إنّ عنوان (المواقف) وما يترتّب عنه من تلويحات وفيوضات ترنو إلى طريقة فهم للقرآن جديدة، لم يشغل مساحة الكتاب لوحده، إذ نلاحظ أنّ الاستهلال كان عبارة عن تقديم يكشف عن طبيعة الإشارة، والمعرفة الصوفية والغاية منها أيضا، وسر المعرفة كامن في الإنسان، كما أشاد الصوفية الأوائل وأطلقوا عليه اسم(الإنسان الكامل)، فهو يقول في هذه المقدّمة "..حضرت محاضرة من محاضرات الشرفا، ومسامرة من مسامرات الظرفا، في ناد من أندية العرفا، فجاؤوا في سمرهم بكلّ طرفة غريبة، ومستظرفة عجيبة، وكان الحديث شجونا، وألوانا وفنونا، إلى أن تكلّم عريف الجماعة، ومقدم أهل البراعة، فقال: أحدّثكم بحديث هو أغرب من حديث عنقاء مغرب فاشرأبّوا لسماعه، ومدّوا أعناقهم، وفرغوا قلوبهم، وحدقوا أحداقهم، فقال: إنّ في الوجود معشوقة غير مرموقة، الأهوية إليها جانحة، والقلوب بحبّها طافحة، والأبصار إلى رؤيتها طامحة، يطير إليها النّاس كلّ مطار، ويرتكبون الأخطار، ويستعذبون دونها الموت الأحمر، ويركبون لطلبها المكعب الأسمر، ولا يصل إليها إلا الواحد بعد الواحد، في الزمان المتباعد، فإذا قدّر لأحد مشارفة حماها، ومقاربة مرماها..فيحصل الانقلاب عليه، وجميع الأعيان في عينه، إلى عين هذه المعشوقة، التي هي غير مرموقة، المعلومة المجهولة، المغمودة المسلولة، الجامعة للتضاد، بل ولجميع أنواع المنافاة والعناد، ولا يقدر أن يعبّر عنها بعبارة، ولا يشير إليها بإشارة، أكثر من قوله: إنّي وصلتها وحصلتها، وبعد التعب والعنا، ومعاناة الضّنا، وجدت هذه المعشوقة؛ أنا!! ويتبيّن لي أنني الطالب والمطلوب، والعاشق والمعشوق!! فما كانت هجرتي للذاتي، إلا في طلب ذاتي، ولا كانت رحلتي، إلا لنحلتي،وولا وصولي إلا إلي، ولا تفتيشي إلا عليّ، ولا كان سفري إلا منّي فيّ إليّ"/ الأمير عبد القادر الجزائري: المواقف في التصوف والوعظ والإرشاد، دار اليقظة العربية، دمشق، سورية، ط2، 1966، ج1، ص:10،11

2–ينظر: معنى المواقف في الفتوحات المكية لابن عربي، دار صادر، بيروت، نقلا عن: الأمير عبد القادر الحسني الجزائري: المواقف في بعض إشارات القرآن إلى الأسرار والمعارف، تح: عبد الباقي مفتاح، دار الهدى، الجزائر، ط2007،1 ، ج1– من مقدمة المحقق– ص:29.

هو ما كان يقصده المتصوّفة حين رفعوا شعار" من لم يفهم إشاراتنا لا تسعفه عباراتنا " وهم بذلك يعرفون جيدا طبيعة القارئ الذي يوجه إليه الكتاب، بل والمتلقّي الّذي يتمنّون أن يقرأ لهم، بل إنّهم وبهذه العناوين ذات الوظيفة الإيحائيّة(الرّمزية) يزيحون نمطا من القرّاء هم أصحاب العبارة"[1] فتتمثّل هاهنا مغامرة العنوان ومكابدته عبر مسالك المعنى للظّفر بمتلقٍّ نوعيّ خاضع لسلطة الإشارة، وعلى منهج التّأويل أن يضمن التقاء العتبة مع النّص-الرّسالة- وتجانسهما حتّى لا يُهدَر للسّياق مقصديته، و لقد سار "الأمير عبد القادر على نهج الصّوفية الأوائل[2] لأنّه استوعب تجربة الموقف والوقفة الّتي تُعتبر في هذا المقام جزءا من الرمزية الصّوفية لأنّها تمارس الاختزال والتّكثيف المعبّر عن وحدة الفكر الصّوفي، لكنّها تبقى تجربته مميّزة نظرا لاحتكامها للذّوق وللإشارة التي تلقّاها علة شكل وحي"أمّا عند الأمير فيبدو أنّ كلمة موقف تشير إلى ترقّي وعي الولي العارف من الشّعور بالزّمان المقيّد الحادث إلى حضرة الآن الدّائم فوق الأزمنة، فكأنّ دفق تيّار الزّمان بين الماضي والحاضر والمستقبل يتوقف في مركز ديمومة الدّهر الواحد الذي لا يتجزّأ، مثلما كان يقع لرسول اللهﷺ عند تلقّيه الوحي، أو خلال معراجه حيث انطوى الأزل والأبد بقاب قوسين أو أدنى"[3]، ولقد تخلّلت هذه الوقفات أبواب في الفلسفة وعلوم اللّغة تدلّ هي بدورها على العبور من اللّاوعي الذي تشكّل فيه المعنى، إلى الوعي به وربطه بضرورة الواقع.

1- أمينة بلعلى: تحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج النقدية المعاصرة، ص: 257.

2- من الكتب التي اشتملت على عنوان (المواقف) لفظا ومضمونا إضافة إلى كتاب(المواقف والمخاطبات)لـ"النفري"، نجد "الشيخ عبد القادر بن محمد المعروف بابن البان(ت:1040هـ بحلب) وهو أيضا أكبري المشرب، وله كتاب(المواقف الإلهية) المؤلّف من ثمان وعشرين موقفا، أولها(موقف نفس الرحمن) وفيه وصف لمشاهده الروحية ومخاطبات الحق تعالى له، والثالث هو عبد الله البوسناوي(ت:1054هـ) له كتاب (مواقف الفقراء)"/ الأمير عبد القادر الحسني الجزائري: المواقف في بعض إشارات القرآن إلى الأسرار والمعارف، تح: عبد الباقي مفتاح، ج1، من مقدمة المحقق، ص:30.

3- المصدر نفسه، ص:30.

إنّ الوقفة تعني لحظة التّجلّي وانكشاف بؤر الصّمت بين الصّوفي والله، وتجاوز حدود العقل، واستجابة للوعي الصّوفيّ الّذي "تجاوز الحرف، سواء تأوّلناه بمعنى الموجود أو بمعنى اللّغة، لأنّها إلى الفراغ تتّجه. ولعلّ هذا ماكان شكل الخطاب، وفق ما يسمح به موقع تأويلي آخر، شاهدا عليه بالتّشظّي والتّقطّع"[1] فالوقفة بتجربة "النّفري" أو "المواقف" بتجربة "الأمير عبد القادر" هي رؤية مضمونها السّفر الروحي لإيجاد معنى للنّصّ القرآني وفق أساليب جديدة تعتبر ولادة تتكشّف في غياب أي معنى مزاحم لها "يكون الشكل التعبيري الذي اختاره الصوفية كالنفري لتأسيس هذا الأفق نوعا أدبيا جديدا تحوّل فيه نص المناجاة العرفاني التقليدي الذي كان مجرد متتاليات دعائية، تعبير عن معان دينية وأخلاقية وذا اتجاه واحد: من أنا إلى أنت(الله) وسماها القدماء: حديث النفس إلى حديث حواري الشكل في شكل محادثة فيها تبادل تخاطبي وإن كان المتكلم هو نفسه المخاطب"[2] وإزاء هذا الحوار فإنّ مواقف "الأمير عبد القادر" قد أغنت المعرفة الصّوفية من خلال جمعها لمتفرّقات تخصّ عالم التّصوّف، فهي حقل اجتمع فيه التّصوّف النّظري مع العملي.

تداخل في كتاب(المواقف) مفهوم الوقفة مع مفهوم الرّؤيا، فهذه الأخير ترد بمعنى الحلم، الذي يقف وسطا بين عالم الحقيقة والخيال

2- مصطلح الوقفة وعلاقته بالتّأويل الإشاري:

1.2-التّفسير الإشاري، تعريفه وخصائصه:

كان **للموقف** أثر في تلقّي القرآن ومن ثمّة في طريقة تأويله، فتلقّيه بهذه الطّريقة هو مسوّغ للتفسير الإشاري الّذي يختلف عن باقي التّفاسير من حيث المنهج وكيفيّة تأويل المعنى" فالتّفسير الفيضي الإشاري هو تأويل آيات القرآن الكريم على خلاف ما يظهر منها

1- خالد بالقاسم: الصّوفيّة والفراغ-الكتابة عند النّفري- ص: 98.

2- أحمد زايد: أدبية النّص الصّوفيّ، ص: 210.

بمقتضى إشارت خفيّة تظهر لأرباب السّلوك، وهو لا يرتكز على مقدّمات علميّة، بل يرتكز على رياضة روحيّة يأخذها الصّوفي نفسه حتّى يصل إلى درجة تنكشّف له فيها هذه الإشارات القدسيّة، وتنهلّ على قلبه من سحب الغيب ما تحمله الآيات من المعارف السّبحانيّة"[1] والإشارة عند الصوفي يأخذها من مصدرين هامّين " الأوّل: الإشارات الخفيّة الّتي يدركها أهل التّقوى والصّلاح والعلم عند تلاوة القرآن الكريم لتكون مواجيد لها معان، الثّاني: الإشارات الجليّة الّتي تتضمّنها الآيات الكونيّة في القرآن الكريم والّتي تشير إشارات واضحة إلى كثير من العلوم الحديثة الاكتشاف"[2] إنّه التّفسير الّذي لايتقيّد بأسباب التّنزيل" فالعبرة بما تحمله الآية من عموم يحمل مدلولات كثيرة تتجاوز السّبب وهو ما يكسبها استمراريّة الإعجاز ودوام تجدّد فهم الخطاب الرّبّاني"[3] وإن بدت للمفسّر الإشاري هذه اللّمحات الإشاريّة، فهذا لا يلغي استعانته بقوانين العرب في القول، و قواعد اللّغة وأسرارها وجمال بيانها.

2.2- علاقة الموقف بالتّفسير الإشاري:

عند الحديث عن علاقة الموقف بالتّفسير الإشاري؛ فإنّا نعمد إلى تقصّي طبيعة من هذه العلاقة، فهي عند كثير من صوفية الجزائر -أصحاب التّفسير الإشاري- أمثال الشّيخ "العلاوي"، سبيلا لامناص منه بعد إيراد التّفسير الأوّلي للآية، وفي هذا يقول:" ثمّ اعلم أنّه ظهر لي في ترتيبه أن نذكر شيئا من التّفسير وهو المقصود العام من كتاب الله، ثمّ نذكر ما يستنبط من أحكامه، وهو أخصّ ممّا قبله، ثمّ نأتي بشيئ ممّا تتوسّع فيه الإشارة على مصطلح أهل الله، ثمّ نذكر كلاما أخصّ منه معبّرا عنه بلسان الرّوح، وهي أنهار أربعة تراهم قد علم كلّ

1- محمد حسين الذّهبي: التّفسير والمفسّرون، ج2، ص:261.

2- خالد عبد الرّحمن العك: أصول التّفسير وقواعده، ص: 206.

3- حسن عزوزي: الشيخ أحمد بن عجيبة ومنهجه في التفسير، وزارة الأوقاف والشّؤون الإسلاميّة، المملكة المغربيّة، (د.ط)1422هـ، 2001م، ج2، ص: 285.

أناس مشربهم"[1] كما يُبنى الفهم بفهم العلل والمناسبة بين الآيات وارتباط دلالتها، فمسوّغ التّأويل هو الإقرار بوجود الظّاهر والباطن في القرآن الكريم، لأنّ علومه ليست متوفّرة للعامّة، وإنّما هي لأهل الإختصاص، وهم أهل المشاهدة القلبيّة.

يتجلّى لنا منهج التّفسير الإشاري في كتاب (المواقف) وابتعاده عن اللّامعقول الّذي يغرقه فيه الباطنية، ذلك في قول" الأمير عبد القادر" حين يعلّل علاقة الوقفة بالإشارة في قوله":" قيل لي زد تسمية كتابك بالمواقف في بعض إشارات القرآن إلى الأسرار والمعارف، إذ القرآن من القرء، وهو يجمع، ولما كان جامعا تجاذبته الحقائق الإلهيّة والكونيّة، وترجمة أحكامها وأحكام تفاصيلها، وترجمة المظهر المحمّدي، وترجمة أحواله وأخلاقه...فالقرآن من العلم الإلهي بمنزلة الإنسان من العالم، فالإشارة بتلك الأعيان الخارجيّة المحسوسة والخياليّة آيات وعلامات على ما في الكتاب العلم الإلهي"[2] فالإشارة هي معنى غير لغوي توصّل إليه الصّوفي بفضل واسع رؤيته ومشاهدته الّتي لاتتسنّى لغيره، إذ تقف على نقيض العبارة مُمثّلة للباطن، لذلك عُدّت سبيل الخاصّة" وأمّا كلام السّادة الصّوفيّة فهو من باب الإشارات إلى دقائق تنكشف عن أرباب السّلوك، ويمكن التّطبيق بينها وبين الظّواهر المرادة، وذلك من كمال الإيمان ومحض العرفان، لا لأنّهم اعتقدوا أنّ الظّاهر غير مراد أصلا، وإنّما المراد الباطن، إذ ذاك اعتقاد الباطنية الملاحدة توصلوا به إلى نفي الشّريعة بالكليّة، وحاشا ساداتنا من ذلك"[3] فالرّؤية بعين الباطن هي أداة للمعرفة عند الصّوفيّة الّذين يتّخذون طرائق قددا للصول إليها.

1-أحمد بن مصطفى العلاوي: البحر المسجور في تفسير القرآن بمحض النّور، المطبعة العلاوية، مستغانم، ط1، (د.ت.ش)، ص: 30.

2- الأمير عبد القادر الجزائري: المواقف في التصوف والوعظ والإرشاد، دار اليقظة العربية، دمشق، سورية، ط2، 1966، ج 3، ص:1276،1277.

3- أبو الفضل شهاب الدين الآلوسي: روح المعاني في تفسير القرآن العظيم، ص:9.

3-منهج التّفسير الإشاري:

1.3-اتّساع الإشارة:

اتّخذ التّفسير الإشاري في كتاب" المواقف" طرقا عدّة، كان أوّلها تلقّي العارف للإشارة وهو في حال يشبه الغياب عن العالم المحسوس أو الفناء في ذات الله، ويذكر "الأمير عبد القادر" في إحدى مواقفه مع الله عز وجل في تلقيه لآية وهي قوله تعالى﴿لَّقَدْ لَكُمْ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ إِسْوَةٌ حَسَنَةٌ ﴾[سورة الأحزاب، الآية 21] إذ يقول:" هذه الآية تلقيتها تلقيّا غيبيا روحانيّا، فإن الله تعالى قد عوّدني أنّه مهما أراد ان يأمرني أو ينهاني أو يبشرني أو يحذّرني أو يعلّمني علما أو يفتيني في أمر استفيته فيه، إلاّ ويأخذني منّي مع بقاء الرّسم، ثمّ يشير إليّ ما أراد بإشارة آية كريمة من القرآن، ثمّ يردّني إليّ فأرجع بالآية قرير العين، ملآن اليدين ثم يلهمني ما أراد بالآية وأتلقى الآية من غير حرف ولاصوت ولا جهة، وقد تلقيت والمنّة لله تعالى نحو النصف من القرآن بهذا الطّريق"[1] فالإشارة تمثّل وحيا وكشفا يجدّد الصّلة بين العارف وربّه، هؤلاء الّذين تغيّرت معهم كلّ أنماط المعرفة " الإشارة هي الحريّة، من الوجه الخاص، في التّوصّل بالقرآن، وتأويل آياته، وأحداثه، وشيئيّته النّصيّة عندما تنتهي العبارة بسجن هذه الحركة في التّأويل والفهم في قوالب تفسيرية وحكميّة جاهزة"[2] فالصّوفي في اتباعه منهج الإشارة، لا يكتفي بالوقوف على أسرار اللّغة، وما تجود به من غنى دلالي، بل ينطلق من السرّ الّذي يلقى عليه في لحظة غياب عن عالم الحسّ، وهنا يصبح المعنى أكبر من أن يُلخّص في عبارة.

1- الأمير عبد القادر الجزائري: المواقف في التصوف والوعظ والإرشاد ، ج1، ص :21.

2- محمد شوقي الزين: الصورة واللغز-التأويل الصوفي للقرآن عند محيي الدين بن عربي- مؤمنون بلاحدود للدراسات والأبحاث، أكدال، الرباط، المملكة المغربية، ط1، 2016، ص: 305.

نجد في كتاب المواقف مواقفا عدّة تتضمّن تلقّي إشارات لايمكن البوح بها، وكأنّها شبيهة بالسرّ الّذي يمارس الصّوفيّة كتمانه، كما في قوله" أخذني الحق مني، وقرّبني منّي، زالت السّماء بزوال الأرض، وامتزج الكلّ بالبعض، وصار النّفل إلى الفرض، وانتهى السير، فانتفى الغير، وصحّ النّسب بإسقاط الإضافات والاعتبارات...ثمّ قيل لي مثل قول الحلاّج، غير أنّ الحلاج قالها وأنا قيلت لي ولا أقولها، وهذا الكلام يعرفه أهله ويجهله وينكره من عاب جهله"[1] فالصّوفي يتلقّى الإشارة لكنّه يفتقد صوغها في العبارة المحدّدة وذلك ليس افتقارا إلى اللغة، وإنّما السبب راجع إلى طبيعة المعرفة الصّوفية التي تقتصر على العارفين، بوضعه لقوانين خاصّة بها يعاد تمثّل المعنى القرآني " وقد يصاب الصّوفي أحيانا بالعجز عن التعبير، لأنّ حالته تستعصي على الوصف فاللغة البشرية قد تضيق بالحمولات الإشراقية التي تعترض أحوال الصّوفي"[2] فهذا الإجراء هو المشروع الذي يسعى الصّوفي من خلاله قراءة القرآن مضمّنا إيّاه وارداته الرّوحية، وفيض إشاراته.

يعرض المصنِّفُ في الموقف **الرّابع** طريقة أخرى لتلقّيه الإشارة في قوله تعالى﴿**بَلۡ كَانُواْ يَعۡبُدُونَ ٱلۡجِنَّۖ أَكۡثَرُهُم بِهِم مُّؤۡمِنُونَ**﴾[سورة سبأ، الآية:41] ما نصّه "كنت ليلة بالمسجد الحرام قرب المطاف، متوجّها للذّكر وقد نامت العيون، وهدأت الأصوات، فجلس بالقرب منّي يمينا وشمالا، أناس وجعلوا يذكرون الله-تعالى- فخطر في قلبي أيُّنا أهدى سبيلا إلى الحقّ تعالى؟ فبعد الخاطر بقريب؛ أخذني الحقّ-تعالى- عن العالم وعن نفسي، ثمّ ألقى إليّ قوله﴿**بَلۡ كَانُواْ**

1- الأمير عبد القادر الجزائري: المواقف في التصوف والوعظ والإرشاد، ج1 ،ص: 38.

2- أحمد الطريبق: الكتابة الصوفية في أدب التستاوي(1045-1127م)(الحياة-الكتاب- الخطاب)، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية،(د.ط) 2003، ج1، ص:319.

﴿يَعْبُدُونَ ٱلْجِنَّ﴾ فعلمت أنّ عبادتهم فكانت مشوبة بأغراض نفسيّة، وحظوظ شهوانيّة"[1] إنّ الإشارة هنا تراهن على عارف يملك استعدادا لتّلقّي المعنى وربطه بالواقع في سياق مناسب، فهي رؤيا تعوّل على القلب والعقل معا "فالقلب المتقلّب مع الحقائق الّتي يدركها قد تلتبس عليه الصّور، ويحتاج بالتّالي إلى تأويل لاعتبارها وإدراك حقيقتها، فيكون القلب في وضعيّة العاقل الّذي يعقل الصّور"[2] إنّ هيمنة الوجدان على التّفسير الإشاري يجعله ينفلت من أيّ رابط عقليّ الأمر الّذي يتعارض وطبيعة التّأويل الّذي يقوم على العقل، غير أنّ لا يعني غياب اليقين الذي يؤسسه العقل، وعليه فإنّ التفسير الإشاري تجربة روحية مرنة ومتشعبة في الوقت نفسه.

إنّ فهم بعض الآيات وإيجاد معادل لغويّ لها في التأويل الإشاري يمثّل حالة عصيّة عن التعبير، وتشكو اللّغة أمامها غياب العبارة وحضور الإشارة مثل قول المفسّر في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا ٱلسَّمَآءُ كُشِطَتْ﴾[سورة التكوير، الآية:11] "لا أطيق التّعبير عن معناها"[3] بينما يشكل البعض الآخر موطن السرّ الذي لا يبوح عن نفسه، كقوله في الآية﴿وَإِذَا ٱلْجَنَّةُ أُزْلِفَتْ﴾[سورة التكوير، الآية:13] "لا أستطيع النّطق بمعناها"[4]، فنقف إثر هذا على نماذج من الفهم والتأويل في مؤّلف واحد، وتّجاه نصّ واحد، أي انفتاح الدّلالة واتّساع المعنى"فلغة الإشارة تبقى«حبلى» بالمعاني والإيحاءات لأنّها تستجيب لأكثر من «تجربة صوفيّة» وتحتلّ

1- الأمير عبد القادر: المواقف في التصوف والوعظ والإرشاد، ج1، ص: 34، 35.

2- محمد شوقي الزين: ابن عربي ومشكلة التّأويل، مجلّة دراسات فلسفيّة، قسنطينة، الجزائر، العدد2، جوان 2014، ص:20.

3 الأمير عبد القادر: المواقف(المصدر السابق) ج2، ص: 894.

4-المصدر نفسه، ص: 895.

بالتّالي أكثر من إشارة"[1] وهذه التجربة رغم وجدانيّتها لم تقع في شطط المعنى الّذي وقع فيه غلاة المؤوّلين والصّوفيّة، لأنّ الصّوفي المعتدل الّذي يرى بعين قلبه لا يمكن إلاّ أن يحدث معه التقاء الرّورح بالرّوح" إذ في الوقت الذي نستطيع فيه تحديد معنى كلّ مفردة، نفقد السّيطرة على المعنى السّياقي، فالمعنى يكمن في الغياب المؤجّل فيها لأنّها عبارات احتماليّة"[2] وهذا بسبب عمق الكلام الإلهي الّذي يشكّل معينا لا تنفذ موارده.

من المواقف الّتي تبيّن التّأويل الّذي لايخضع لتلازم اللّفظ مع المعنى ما نجده في تأويل الآيات من سورة الرّحمن، إذ أُولت معانيها تأويلا مفارقا مثل الموقف (**224**) في قوله تعالى﴿**ذَوَاتَآ أَفْنَانٍ**﴾[الآية48، سورة الرحمن] إذ يربط الأفنان بالتّجليات واختلافها حسب اختلاف استعداد العارفين، ويوؤل قوله تعالى من السورة نفسها ﴿**فِيهِمَا عَيْنَانِ تَجْرِيَانِ** ﴾ [سورة الرحمن، الآية50] بأنّ العينان هما العلوم الموهوبة للإنسان بقوله" إشارة إلى جريان العلوم اللدنيّة والإلهاميّة، وتتابعها على الدّوام، لمن دخل هاتين الجنتين، فالعلم اللّدني هو الوارد من الوجه الخاص الذي هو لكلّ إنسان، والعلم الإلهامي هو الوارد بواسطة العلم غير المحسوس، فبين العلمين فرقا الواسطة وعدمها"[3] إنّ هذا النّوع من التّأويل تجاوز العلامات الواقعيّة ويتحرّر منها " إنّه ضرب من البحث في البعد الثّالث لأنّه يقوم على استنطاق العلامات ويتجاوز الأحداث والمعنيّات والدّلالات لإدراك القيم المجرّدة، واستشعار البعد الكياني لللإنسان"[4] إنّ مثل هذا التّأويل يلجأ إليه الصّوفي من منطلق مايكوّنه في مخيّلته من صور تتناسب وهذه المعاني، فيربط بينها من باب التشّابه واستحضار البنى الذّهنيّة المناسبة "فالمعاني الظّاهرة تطلب الباطنة

1- حسن عزوزي: الشيخ أحمد بن عجيبة ومنهجه في التفسير، ص:285.

2-عامر جميل شامي الراشدي: النص الصوفي، دراسة تفكيكية في نصوص أبي يزيد البسطامي، ص: 139.

3 - الأمير عبد القادر، المواقف في التصوف والوعظ والإرشاد ، ص:497.

4-محمّد بن عيّاد: في المناهج التّأويلية، مطبعة التّسفير الفني بصفاقس، ط1، 2012م، ص:7.

أوتطلب ظاهرة مثلها، أو تطلب معان خارجيّة تتّضح على ضوؤها أو تتوسّع من خلالها، فالمعاني تكمّل أخرى، أو غير ذلك من التّطلّبات الحاصلة عند الفهم والتّأويل، أو عند التّفهيم"[1].

اتّخذت الرّؤية الصّوفيّة فهم الإنسان مهمّة لها، ومنحته تلك النّظرة المقدّسة التي حقّه بها الله تعالى، لذلك فهم يربطون بين هذا المنطلق وبين البنية الإشارية في تأويلاهم الّتي تجعل الثّالوث(الله، العالم، الإنسان) في رباط وثيق، ونجد إشارة الآية الكريمة﴿ **وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ** ﴾[سورة الأنفال، الآية:17] تشير إلى المعنى العميق الّذي فهم به الصّوفية الإنسان"مفهوم الآية عن طريق الإشارة:ما أنت محمّد إذ تدعى محمّد! ولكنّ أنت الله. أو تقول مارميت من حيث ظاهرك إذ رميت من حيث باطنك، ولكنّ الله رمى.يعني باطنك حق وباطنك خلق. كذلك هنا، ماهو العبد إذ يدعى بالعبد، ولكنّه الحقّ-تعالى- فالصّورة والمعنى من العبد له تعالى، إذ الإشارة بلغت عين الكل، فما كان العبد عبدا إلا به تعالى"[2] إنّ التّوحيد بين الله والإنسان غلوّ لايقبله الدّين؛ إلاّ أنّ باطنه معنى تشرّعه التّجربة الصّوفيّة، فهدفه هو وحدة الوجود الجامعة بين الخالق والمخلوق، وإعادة بناء العلاقة مع الذّات المكوّنة للوجود " التّأويل الصّوفي هو النّظر في منتهى ما يصل إليه الوجود من رقائق متشابكة، وحقائق منعطفة على الذّات. التّأويل الصّوفي هو تأويل وجودي لأنّ أقصى مايصل إليه الوجود هو الوجدان، والوجدان، قبل كلّ شيئ، وبعد كلّ اعتبار، في الذّات الواجدة؛ تدرك الوجود متضايفا لايفارقها، ظاهرة مُستبطنة فيها، وصورة باطنة في المستظهر منها"[3].

1-محمد بازي: نظريّة التّأويل التقابلي-مقدمات لمعرفة بديلة بالنّصّ والخطاب- ص: 177.

2- الأمير عبد القادر: المواقف في الوعظ والإرشاد، ج2، ص:1218.

3- محمد شوقي الزّين: الصّورة واللّغز-التأويل الصوفي للقرآن عند محيي الدين بن عربي، ص:433،434.

2.3- الترجيح التأويلي وتعدّد المعنى:

يعتمد الترجيح على الانتقال من معنى إلى آخر مع توخي الفهم السليم للمعاني القرآنية وللبنيات اللغوية التي تكون بمثابة مقدمة لما سبقها، فالعدول عن هذه القاعدة في العمل بالترجيح الدلالي واللغوي؛ من شأنه أن يخلق حالة تبعثر المعنى المؤوّل في بحثه عما يوافق فيه ظاهره باطنه، لذلك عُدّ هذا العمل ذو أهميّة في التأويل لأنه يعوّل على الدليل الذي يقيمه المؤوّل على معناه الذي تحصل عليه "إنّ البنيات المحتاجة إلى الترجيح، هي مجال الاختلاف والتأويل بامتياز، لانّها محوجة إلى جهد ذهني، وإلى بحث عميق ودقيق عن أقوى المرجحات والأدلة. ويتم ذلك بالعودة إلى الذخيرة، ولأن المؤوِّلين متفاوتون في هذه القدرات الذّهنية من جهة، وفي معارفهم القلبية وذخائرهم من جهة أخرى، كان محصل ذلك تباين واختلاف في الفهم"[1] فتتعدّد الأوجه التّأويليّة للآية الواحدة نتيجة اختلاف الآلية الّتي يتمّ من خلالها القراءة.

نجد توظيفا بينا للترجيح في مدونات التّفسير الصّوفي الجزائري بُني على الانتقال بين الاحتمالات مضبوطا بما يحتمله العقل والقبول المنطقي للمعنى، ونجد ذلك مثلا في كتاب "شرح صغرى الصغرى في علم التوحيد" في بعض مواضع تأويل الآيات، كقوله تعالى في سورة يوسف﴿**وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِۦ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَآ أَن رَّءَا بُرْهَـٰنَ رَبِّهِۦ** ﴾[الآية:24 سورة يوسف]

في تأويلها ترجيحات مختلفة منها ما ذكره في قوله:" إنّ معنى (**همّ بها**) أي زجرها ووعظها، وقيل بضربها ودفعها، وقيل:(بِها) أي غمها امتناعه عنها، ويحتمل أن يكون المراد، همَّ بسببها أي: أصابه همّ بسبب هذه المحنة الّتي وقعت فيها من معصية المولى تبارك وتعالى وما كابدته من المشاقّ والشّغف بحبّه عليه الصّلاة والسّلام..فيكون المعنى على هذا : لولا أن رأى برهان ربّه

1- محمد بازي: التأويلية العربية، ص:30.

لدام همّه، أو يكون المعنى لولا أن رأى برهان ربّه فيما يخلّصه من هذه المحبّة، أو نحو ذلك ممّا يترخّص به الظّاهر على سبيل التّورية لضرورة الدفع عن نفسه وعنها، لكنّه منعه إلى شيئ من ذلك، رؤيته عليه السلام برهان ربّه الدّال على كمال ملكيته للعبيد، وأنّه المتفرّد بالحكم ونفوذ المشيئة والاقتدار"[1] فاحتمالات اللّغة هي احتمالات للمعاني أيضا، واللغة التي لا تحسن الاغتراف من بحور الاشتقاق والبلاغة والتّصريف لا يعوّل عليها في إنقاذ المشروع التّأويلي من الانغلاق والتحيّز.

من أمثلة التّرجيح التّأويلي في كتاب المواقف، الموقف **37** في قوله تعالى﴿**وَإِنَّهُۥ لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ**﴾[سورة الزخرف، الآية:44] من أوجه متعدّدة للمعنى لهذه الآية "وإنّه أي القرآن؛ لذكر لك تذكر ربّك بتلاوته، وتتعبّد بترديده، ولقومك أمّتك، مجازا، ولاشكّ أنّ تلاوة القرآن ذكر لله بل هو أجلّ الأذكار عند العارفين بالله فقط..الثّانية:وإنّه لذكر لك ولقومك، بمعنى مذكّر يذكّرك أنت وقومك(أمّتك مجازا)..الثّالث: وإنّه لذكر لك ولقومك، بمعنى تذكّر أنت بالقرآن ويذكّر به قومك أي العرب، على ظاهر اللّفظ..الرّابع: وإنّه لذكر لك بمعنى مذكّر، ولقومك(أمّتك مجازا) أي وعظ وواعظ..الخامس: وإنّه لذكر لك ولقومك العرب خاصّة، بمعنى شرف لك ولقومك، أمّا شرفه ﷺ بالقرآن فلكونه معجزته لإعجاز الخلق عن أن يأتوا بأقصر سورة من مثله، ولما فيه من الأخبار بالمغيّبات والأنباء عن الأمم البائدة، والقرون الخالية"[2] إنّ الاحتمالات التّرجيحيّة يكون هدفها غالبا يتوسّم التّوسيع في تحصيل المعنى وإهمال النّظر والتّدبّر فيما خفي منه، وهذا من خواص النّص المفتوح" فالنّصّ المفتوح هو الذي يحفّز قراءات

1- أبو عبد الله محمد بن يوسف السّنوسي(ت:895هـ): شرح صغرى الصّغرى في علم التّوحيد، علق عليه: سعيد فودة، دار الرّازي، عمان، الأردن، ط1، 1427هـ، 2006م، ص:109، 110.

2- الأمير عبد القادر: المواقف في التصوف والوعظ والإرشاد، ج1، ص:84، 85.

لانهائية، دون إقرار أيّ قراءة ممكنة"[1] بل إنّ التّعدد القرائي آلية من آليات الفهم التي ترمي الوصول إلى لبّ النّص.

3.3– التّأويل بما يليق بذات الله:

إذا اصطلح على التّصوّف على أنّه تربية؛ فهذا يعني أنّ كلّ ما يدعو إليه هذا المذهب هدفه مقترن بالتّدبرّ في ذات الله على الوجه الحسن ، وحتّى معنى الآيات المؤوّلة لايخرج عن هذا الهدف، لذلك نلمس في كثير من الآيات المؤوّلة عن طريق الإشارة أنّها تؤول إلى مايليق بذات الله، مثل ما آلت إليه الآية في الموقف **24** في قوله تعالى﴿ **فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ** ﴾[سورة محمد، الآية:19] "المعنى أنّه لايستحقّ العبادة والخضوع والاتّصاف بصفات الإله وجه من وجوه الحقّ-تعالى- الظّاهرة بالمظاهر الّتي هي(أي المظاهر) إعدام عند التّحقّق؛ إلاّ الذّات المسمّى بالله، وذلك أنّ الحقيقة المسمّاة بالله واحدة من كلّ وجه مع وحدتها"[2] فالمعرفة الصّوفية تهدف إلى إبانة ماهية الوجود المرتكز على الأحاديّة، وهذا الإدراك هو الّذي سيترتّب عليه السّلوك الإنساني والصّوفي خاصّة من إيمان، وخضوع مطلق لهذه السّلطة الواحدة حتّى وإن اختلفت المرجعيّات الّتي ينطلق منها التّأويل(فلسفيّة، كلاميّة..).

للشّيخ"العلاوي" تأويل مشابه يردّ فيه المعنى الفلسفي إلى الحقيقة الإلهيّة في تأويله لمعنى الدّهر الّذي يعود على معنى الزّمن بصورة عامّة ومعنى﴿**وَالْعَصْرِ**﴾[سورة العصر، الآية1] :" إنّ المراد هو غير ما نعلمه من الدّهر الّذي هو عبارة عن المادّة الزّمانيّة المتكوّنة من جزأي اللّيل والنّهار، وكيفما كان الحال، هذا الّذي نعرفه من الدّهر لا يعدم حظّه من شعاع تلك الحضرة

1 -Umerto Eco: les limites de l'interprétation, Grasset, et Fasquelle pour la traduction française, 1992, p125.

2– الأمير عبد القادر: المواقف في التّصوّف والوعظ والإرشاد، ج1، ص:69.

المسترسلة الوجود أزلا وأبدا أعني ممّا لا نهاية لأزليّة إلى مالا نهاية لأبديّته"[1] فمن وحي تأويل "العلاوي" نفهم أنّ الأوقات الّتي أقسم الله بها في القرآن الكريم ماهي إلا صورة عنه، ومعبّرة عن وجوده، للتجاوز دلالتها المفهوم الأوّلي المتمثّل في زمنيّتها، وهذا التّواري في المعنى هو أجلّ مراحل التّأويل "إنّ كلّ نصّ يتولّد حين يعاد تأويله، إذ أنّ إنتاجه يعتبر في المقام الأوّل تأويلا"[2] فرموز الكون والطّبيعة تتغيّر مدلولاتها عند الصّوفيّة من شاعر إلى متكلّم حسب المعرفة والذّوق ودرجة الاستعداد لتلقّي المعاني الغيبيّة.

4-المنهج اللّغوي في التّفسير الإشاري:

تختلف بنية النّص الصوفي نثريّا كان أم شعريّا عن غيره بسبب الرّمزية التي تغلفه والتي تشتغل على ثنائية الظّاهر والباطن والحضور والغياب، ومدار الحديث هنا عن طبيعة اللّفظ الذي يؤدّي فيه الجانب الاصطلاحي، والعرفي، والاشتقاقي، والنحوي، والبلاغي وظيفة إبلاغيّة مهمة لتأسيس تأويل المعنى الإجمالي، واللغة إن ولجت الحقل الصوفي فإنّها ستصطبغ بمعجمه ومادته العرفانية والفلسفية وتخلق حالة من التفرد في هذه التّجربة المعاشة، وخرقا للتداول المألوف" إنّ التّجربة الصّوفية هي بالأساس عديمة الشّكل، لامحدّدة وغير متماسكة، حتّى النّص المقدّس تحت أنظار الصّوفي بفقد شكله ويتّخذ شكلا مختلفا"[3] إنّها لغة مغلّفة بالإشارة والرّمز يمثّل المعنى فيها أفقا يبعد كلما اقترب القارئ منه، ويتعدّد عندما يوشك على وحدة معناه " إنّها تمدّ جسورا بين المشار والمشار إليه وبين معان غريبة وغامضة يجب عليه اكتشافها، واستبطان سرّيّتها، كلّ هذه العوامل أثارت فعلا العارف الصّوفي، ولذلك نراه يلجأ على الدّوام إلى لغة

1- أحمد بن مصطفى العلاوي: مفتاح علوم السّر في تفسير سورة العصر، المطبعة العلاويّة، مستغانم، (د.ط.ت.ش)، ص9: 10.

2-فرانسوا راستتي: فنون النّص وعلومه، تر:إدريس الخطّاب، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2010، ص: 73.

3- أمبرتو إيكو: السيميائية وفلسفة اللغة، ، ص: 351.

الإشارة والرمز واللغز حتّى في استعماله للغة المتواطأ عليها"[1] أي أنّها لغة تحيل إلى إدراك الوجود الإنساني في قمّة وعيه بنفسه رغم ما تقدّمه من انزياح يستدعي اللجوء إلى نصوص غائبة ليربط بها أواصر التصورات المتفرّقة.

1.4- معرفة معنى اللّفظ وتأويله:

يعتبر المنهج اللّغوي مهمّا في تفسير القرآن لأنّه من أهمّ ما يقوم عليه علما التّفسير والتّأويل، فمن خلاله يتمّ رفع اللّبس عن بعض المعاني المبهمة ، فإدراك دلالة الظّاهر ، كما في قوله تعالى﴿**واستغفر لذنبك** ﴾ [سورة غافر: الآية 55]و﴿**واستغفره إنّه كان توّابا**﴾ [سورة النصر: الآية 3]موضوع مشترك بين الآيتين وهو الاستغفار الوارد بصيغة الأمر للمخاطب الدّال على المفرد وهو النبي ﷺ، وهو أمر يحمل بعض الالتباس فيما يتعلّق باستغفار الأنبياء، وقد فسره "الأمير عبد القادر" بقوله: " لا يقال الرسل-عليهم الصلاة والسلام- معصومون من المعاصي، فكيف أمروا بالاستغفار؟ لأنّا نقول: استغفار الأنبياء ليس هو من مفارقة الذنوب والمخالفات كغيرهم، وإنما استغفارهم: بمعنى طلب الغفر، وهو الستر عن المخالفات، والحيلولة بينهم وبينها فلا يلابسونها..وهو استغفار خاصّة الخاصّة، المشار إليه في دعاء الملائكة بقولهم:﴿**وقهم السّيّئات**﴾ [سورة غافر: الآية 9] والثّاني: استغفار الخاصّة وهو طلب الغفر والسّتر، بمعنى عدم الفضيحة، وإذا انتفت الفضيحة بالذّنب، انتفت المؤاخذة لا محالة"[2] فإقامة الحجّة باللّغة هو عين تحصيل المعنى بعقلانية تحقق اتساقا بين النص ومسوّغاته الإفهامية، لأنّ اللّفظ في وضعه المعجمي هو غير معناه عندما يوضع في السياق، فالتّأويل في الآيات السابقة كان هدفه توضيح معنى الاستغفار الذي لاينطبق على الرسل، بينما ورد مجازا.

1-منصف عبد الحق: الكتابة والتجربة الصّوفية، ص: 134.

2- الأمير عبد القادر الجزائري: المواقف في التصوّف والوعظ والإرشاد، مج2، ص: 817.

إذا كان تأويل اللّفظ في كتاب المواقف قد أشار إلى الجانب المعجمي وعمد إلى تأويله بغية رفع اللّبس؛ فإنّنا نجد في مواقف أخرى إخراج معنى اللّفظ من معناه المتّفق عليه عند عامّة المفسّرين إلى معناه العرفاني الذي تعارف عليه الصّوفية في معجمهم الخاص، كتأويله لقول الله تعالى﴿**وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ**﴾[سورة الضحى، الآية:11] بقوله " هذه الآية الكريمة ألقيت عليّ بالإلقاء الغيبي مرارا عديدة لا أحصيها(هكذا) ولايخفى ماقاله فيها عامّة أهل التّفسير، وممّا ألقي عليّ فيها: أنّ من المراد بالنّعمة هنا؛ نعمة العلم والمعرفة بالله تعالى، والعلم بما جاءت به الرّسل، عليهم الصّلاة والسّلام، من المعاملات والأمور المغيّبات، ولاشكّ أنّ هذه النّعمة من أعظم النّعم. وإطلاق النّعمة على غيرها مجاز بالنّسبة إليها، والمراد بالتّحدّث إليها؛ إنشاؤها وبثّها لمستحقّيها المستعدّين لقبولها"[1].

2.4-آليات التّأويل النّحويّ:

يمثّل التّأويل النّحوي عند الصّوفية سبيلا لدرء تعارض الإشارة مع معنى الآية، ، وقد اقتفى معظم المفسّرين الصّوفين ذوي المنهج الإشاري هذا المنهج من أجل استخراج الأحكام من القرآن الكريم "فالتّحليل النّحوي وما يتعلّق به من قواعد نحويّة، وتخريجات نحوية، واختلافات بين النّحاة، لحمة هامّة بانية لنسيج خطاب التّفسير، وأساس من أسس صناعته، تبعا للتّرابط المشار إليه بين النّحو والمعنى، وتحقيقا للقوّة الاحتجاجية الّتي يمثّلها عالم النّحو في الدّفاع عن هذا المعنى أو ذاك"[2] واختصّت التّأويلات النّحويّة بتأويل لحروف وما يطرأ على المعنى من تغيير، مثل الموقف **347** في قوله تعالى﴿**وَيُطْعِمُونَ ٱلطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ مِسْكِيناً وَيَتِيماً وَأَسِيراً ۝٨ إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ ٱللَّهِ لاَ نُرِيدُ مِنكُمْ جَزَآءً وَلاَ شُكُوراً ۝٩**

1- المصدر السابق، ج1، ص:159.

2- محمد بازي: صناعة الخطاب- الأنساق العميقة للتّأويلية العربيّة- دار كنوز المعرفة والنشر، عمان، ط1، 2015، ص:87.

﴾[سورة الانسان، الآية:8،9] "اعلم أنّ «على» في قوله (على حبّه) يصحّ أن تكون بمعنى عن، أي متجاوزين حبّه إلى بذله لوجه الله –تعالى–ويكون الضّمير عائدا على الطّعام، ويصحّ أن تكون بمعنى في على تقدير مضاف أي في وجه حبّه، أي حبّ الطّعام كما قال:﴿ أَوۡ إِطۡعَٰمٞ فِي يَوۡمٖ ذِي مَسۡغَبَةٖ﴾ ويكون الضّمير عائدا على الطّعام، أيضا، ويصحّ أن تكون بمعنى اللّام أي لأجل حبّه، أي لأجل حبّه، ويكون الضّمير عائدا على الله–تعالى– في قوله:﴿عَيۡنٗا يَشۡرَبُ بِهَا عِبَادُ ٱللَّهِ﴾[1] فالمؤوّل يعمد إلى الأدلّة النّحويّة بما يناسب المعنى، لأنّه هو الغاية.

يتوافق المعنى النّحوي في بعض المواقف مع المعنى الوارد في السّياق، فالاستدلال بالجانب اللغوي في التفسير الإشاري هو تجسيد للإشارة في شكل واقعة لغوية لها ما يعضّدها، مثل الموقف**203** الّذي ورد فيه قوله تعالى﴿ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾[سورة الفاتحة، الآية: 2] إذ قال فيها: " بالجملة الاسميّة المفيدة الدوام والاستمرار، و"بأل" العهديّة التي معهودها حمد الحقّ تعالى حمد نفسه نفسه بأزله، وقال" لله" باللّام المفيدة، أنّ الحمد صادر منه تعالى، راجع إليه، فهو الحامد وهو المحمود، وهو معنى ماورد في الخبر الصحيح(وَإليه يرجع عواقب الثّناء) وما قال "بالله" لأنّ الباء لاتفيد هذا، ولهذا قال بعضهم (اللّاميون أفضل من البائيّين)"[2] فالعرفان الصّوفي يطبّق خصاص الألفاظ على ماتجود به مواجيده، فيخلق عالما لغويّا خاصّا يكون قد تفلّت من أصله ليوافق الإشارات وما توحي به" ومن العبث إن ينظر إلى هذه اللغة الإشارية على أنّها فضفاضة في دلالتها، أو أنّها ميكانيكية لا تخضع لعوامل التّرابط بين التّجربة الرّوحية من جهة وبين الدّلالة اللّغويّة في تجنيحها الإشاري من جهة أخرى"[3] مثل ما نجده في الموقف

1- الأمير عبد القادر: المواقف في التصوف والوعظ والإرشاد، ج3، ص:1134.

2- المصدر نفسه ، ج1،ص:440.

3- أحمد الطريبق أحمد: الكتابة الصوفية في أدب التستاوي، ص: 925.

239 في تأويل سورة الإخلاص، خاصّة فيما تعلّق بالآية الأولى﴿**قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ**﴾ إذ نقول هنا أنّ اللّغة عالم طيّع تابع لما تتطلّبه مقتضيات التّعبير، ولعلّ عبر هذا المدخل وجد الصّوفيّة ما يترجمون به عالم الإشارة إلى عبارة غير متحرّرة كليّا، إذ تبقى ملك الخاصّة لما تتميّز به من لغة خاصّة.

استكمالا للتأويل اللّغوي في سورة الفاتحة نجد أنّ الآية السادسة من هذه السورة قد تفرّدت هي الأخرى بمعنى أتاحته لها اللّغة، فقوله تعالى﴿**إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ**﴾ [الفاتحة،الآيات5] عبارة ظاهرة فيها معنى باطن لايؤول إليه إلاّ فهم بنية اللّفظ وكيفيّة وروده على إحدى الأوجه دون أخرى، فهي كما تمّ تفصيل معناها" خبر بمعنى الأمر، فهو تعليم لنا وأمر لنا، أن ندعوه بهذا الدّعاء، فليس المراد الإخبار بذلك فحسب، بل نمرّ بالآية مرور الحاكي لكلام الله–تعالى– من غير قصد الدّعاء، بالحصول على ذلك، بل نقصد الإنشاء والطّلب.كما أنّ جملة الحمد؛ خبريّة لفظا، إنشائيّة معنى، وإلاّ فلا يسمّى القائل "الحمد لله" حامدا..فأمر العبد المؤمن بسؤال ربّه أن يجعله مشاهدا له في كلّ مظهر يحصل منه له تذلّل وخضوع وانقياد، بحيث تكون عبادته بمعنى تذلّله وخضوعه وانقياده للظّاهر، تعالى بذلك المظهر الخلقي، أي مظهر كان"[1].

3.4–آليات التأويل البلاغيّ:

لقد أدّى التّأويل باستعمال البنيات البلاغيّة دورا في إثراء شبكة العلاقات باعتبارها آلية من آليات التّأويل، غير أنّ ما يختلف فيه الصّوفي عن غيره من المفسّرين هو اتّخاذ هذه الآليات مثل: المجاز والاستعارة والكناية بالمصطلح دون الإجراء، أي أنّها تعمل وفق تصوّره وتمثّله للمعاني، وخير موقف يصادفنا تمثّل التّأويل بالكناية هو تأويل سورة **الضّحى** في الموقف **86** إذ

1– االأمير عبد القادر: المواقف في التصوف والوعظ والإرشاد ،ج1، ص: 398.

يقول في معناها:" هذه الأشياء المقسم بها: هي كناية عن بعض مراتب تجلّيه، وتعيّن تنزّله وتدلّيه، وهي مراتب كليّة، فما أقسم الحقّ-تعالى- في الحقيقة إلاّ بذاته"[1] فكلّ صور الوجود إنّما ترجع في مآلها إلى الله تعالى، وماموجوداته إلاّ دليل عليه، لكنّ التّعبير القرآني يرد مرموزا أحيانا اختبارا لمن يتدبّر.

تحضر الكناية في قوله تعالى﴿ **وَجَعَلْنَا ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ ءَايَتَيْنِ**﴾[سورة الإسراء، الآية:12] في قوله" اللّيل كناية عن النّفس العنصرية الظّلمانية، والنّهار كناية عن الرّوح العلوية النورانية، **ءَايَتَيْنِ** علامتين على الموجد-تعالى- وكمال اقتداره، وإطلاقه على ظهوراته وتعيّانته، ولو تقيّد بمظهر، وتعيّن لما ظهر وتعيّن بالضدّين، كالليل والنّهار، والنّفس والرّوح..وماعُرف الحقّ إلاّ بظهوره على الضدّين، وتعيّنه بالنّقيضين"[2] فمفهوم الضدّ يتحوّل في الخطاب الصّوفي إلى أمر إيجابي تتضح عبره المكنونات" يعتبر المنحى الصّوفي في بناء معاني النّصّ القرآني، نموذجا تأويليّا في صناعة الخطاب، في عبوره من القشر إلى اللّباب، من الظّاهر إلى الباطن، ومن الصّدف إلى الجوهر، في بحثه عن المعنى وراء أستار الظّاهر، للوقوف على ما لم يقله النصّ. ويظهر فيه بجلاء تطويع النّص لبناء اتّجاه معرفي وتشكيل لغته وخطابه عاكسا بذلك وجها من وجوه التّأويلية العربية"[3]وهذا الاستدعاء للوظائف اللّغويّة في صورتها النّحويّة، والبلاغيّة، وغيرها إنّما هو سعي لتحقيق انسجام الخطاب عبر التّأويل التّقابلي العمودي[4] ، ودليل أيضا على

1- المصدر السابق ، ص: 168.

2- المصدر نفسه، ص: 413.

3-محمد بازي: صناعة الخطاب- الأنساق العميقة ي للتأويلية العربية- ص:86.

4- التأويل التّقابلي فهو أداة بيان المعنى وتفهيمه، عبر إحداث التّقابل بين المعاني بما يوضّحها أكثر، لأنّ التّقابل حاصل في تفكير المنتج للغة، وفي انتظام الكلمات والمعاني، أمّا التقابل العمودي فهو بيان معنى في البنية الظّاهرة مع عنصر في البنية العميقة عبر التلميح، أو الاستعارة، أو الكناية، أو الرمز، او المجاز ، أو غيرها من الأساليب التعبيرية/ ينظر: محمد بازي: نظرية التأويل التقابلي، ص: 81.

اتّساع البنى العميقة له، إذ تتطلّب توظيف إجراءات متعدّدة رغبة في تحقيق انسجام الفهم، ويتحقّق بهذا في فهم بنية الخطاب.

4.4 –المصطلح الصّوفي وتأويله:

لقد اتّخذ الصّوفيّة المصطلح كأداة برهانيّة للاستدلال على تجاربهم الذّوقيّة، ولم يقتصر ذلك على الشّعر الصّوفي، بل حتّى التّفسير الصّوفي للقرآن لايكاد يخلو من هذا التّوظيف، إذ يتجلّى لنا مزيدا من المصطلحات الصّوفيّة الدّالة على أحوال أهل السّلوك وأذواقهم مثل : **التّجلّي، والمشاهدة، والكشف، والرّؤيا، والأقطاب،** وقد جمعها في تفسير إحدى الآيات" ومن اعتقد تسوية علم الله وعلم رسوله–ﷺ– يُكفَّر إجماعا، كما لا يخفى. وكونه ﷺ لا يعلم متى تقوم السّاعة ولا الأربعة المذكورة في قوله﴿ **إِنَّ ٱللَّهَ عِندَهُۥ عِلْمُ ٱلسَّاعَةِ** ﴾[سورة لقمان، الآية 34] هو ممّا أجمع أهل الله، أهل الكشف والوجود على خلافه، وإن كان عندهم من قبيل إنكار الضّروريّات. بل إنّ الأقطاب الّذين هم قطرة من بحرة –ﷺ–لا يصحّ لهم مقام القطبيّة والتّصرّف في كلّ ما حواه العرش المحيط إلاّ بعلم هذه الخمسة وأعظم منها، ومع هذا فإنّا نقول لايزال ﷺ يزداد علما بجزئيات الأسمائ الإلهيّة ...وكلّ تجلٍّ له اسم إلهي يخصّه، يظهر من الغيب"[1] ، كما يعطي لمعنى القطب دلالة معينة في قوله " وإنّما سمّوا الأقطاب لأنّ فلك العالم أعلاه وأسفله إنّما يدور على قطب زمانه، لأنّه محلّ نظر الحقّ–تعالى– وبه ينظر الحقّ تعالى إلى العالم. ولولا وجود القطب ما استقام العلم، ولا قبل امداد الحق–تعالى–له، فإنّ المدد الإلهي إنّما يصل إلى العلم بواسطة القطب. فهو الّذي يستمدّ منه الحقّ–تعالى– ويمدّ العالم جمبعه أسفله وأعلاه أرواحه وأجسامه، إذا القطب ذو صورة وروح، فروحه تدور عليه الأرواح، وصورته تدور

1– المواقف في التصوف والوعظ والإرشاد، ج1، ص: 879 .

عليه الصّور"[1] إنّه المصطلح الصوفي الّذي لايتكشّف معناه إلاّ في حضرة الصّوفيّة؛ هؤلاء الّذين ذاقوا وعرفوا وضمّنوه تجربتهم.

كما نجد مصطلح الرّؤية قد أُسند عن طريق التّأويل والفهم الباطني إلى قوله تعالى ﴿لَا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَـٰرُ﴾[سورة الأنعام، الآية:103] فظاهر الآية ينفي إدراك الأبصار له تعالى، لكن إشارتها توحي بالعكس، إذ ضمّنها "الأمير" معنى الرّؤية الحقيقيّة الّتي لم تعط إلاّ لغيره ﷺ في ليلة الإسراء والمعراج، ولم ينلها غيره من الرّسل مثل، موسى عليه السّلام، فأيّ رؤية أو مشاهدة له تعالى إنّما تكون حسب استعداد الرّائي، فهو لايرى الله إلاّ من خلال رؤيته لنفسه "والرّؤية الحاصلة لمحمّد ولموسى-عليهما الصّلاة والسّلام- هي غير المشاهدة الحاصلة لكلّ عارف —بالله تعالى- من نبيّ ووليّ وإن تفاوتت مراتبهم في المشاهدة"[2] فنستنتج من هاهنا أنّ الرّؤية نسبيّة حسب الاستعداد، وليست مطلقة.

وقد تشمل الرّؤية الرؤية القلبيّة والبصريّة، فهي لها من الاتّساع الدّلالي ما يجعلها قابلة للتّأويل. وهذا القول في مصطلح الرّؤية نجده أيضا عندالشّيخ" أحمد العلاوي" في تأويل الآية السّابقة إذ قال فيها:" ثمّ أقول:إنّ الرّؤية لو كانت ممتنعة عقلا أو شرعا لما سألها كليم الله عليه السّلام، لأنّه أعلم بما يجوز وما يستحيل في حقّه تعالى، وحتّى لو قلنا مُنِعَ منها، فمن المحتمل أن تكون قد ذُخرت لغيره﴿تِلْكَ ٱلرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ﴾[3][سورة البقرة، الآية 253]" المصطلح الصوفي إذن هو عبارة عن مفهوم تصوري يعكس مضمون التّجربة الذّوفية الوجدانية التي يعيشها المريد السالك في رحلته الرّوحانية من أجل تحقيق الوصال أو

1- المصدر السابق ، ص: 871.

2- المصدر نفسه ، ص: 239.

3- أحمد بن مصطفى العلاوي: أعذب المناهل في الأجوبة والمسائل، المطبعة العلاويّة، مستغانم، ط2،(د.ت.ش)، ص:28

اللقاء الربّاني عبر محطّات ثلاث هي: التّحلية، والتّخلية، والوصال"[1] وتتحدد الرّؤية في الجانب الصوفي بقسميها القلبي الذي يختصّ به العارفون.

إنّ القسم البصري في الرّؤية يعبر عن الرؤية المباشرة والتي تكون سببا للأولى كما قد يتشابهان إذا كانت الرؤية البصرية صادقة وهو ما وُصِف به سيدنا محمد ﷺ في رؤية ربّه في سورة النجم وفق تفسير الشّيخ العلاوي ما نصّه: " ثم اعلم أن الأبصار لايتراءى لها الحق كيفما كانت إلا إذا انعكست بصائرهاكما انعكس بصره عليه الصلاة والسلام واتّحد ببصيرته"[2] ، ويقول المفسر في هذا المقام أيضا: " تمكن محمد ﷺ بالرؤية البصرية، زيادة عما حصل له من الرؤية القلبية، وكان بصره في هذا الحال عين بصيرته، ولهذا مدحه سبحانه وتعالى﴿ مَا زَاغَ ٱلْبَصَرُ وَمَا طَغَىٰ ﴾ أي مازاغ البصر عما رأته البصيرة، وقوله وما طغى، أي: ما تجاوز وما التفت عما تجلى له الحق فيه، إنما كان يلاحظه في كل شيئ، وهو عليه الصلاة والسلام أعرف الخلق بربه..وتحصل من هذا أنّ محمدا ﷺ اجتمع له الرؤيتان معا، القلبية والبصرية"[3] فالرؤية هنا تقارب معنى الكشف الذي تتم بموجبه معرفة الغيب أو تجليه. "فالمصطلح الصّوفي بهذا المعنى لفظ له ظاهر لغوي يستعمله كلّ من يستعمل اللّغة ويتداولها، ويتواصل عن طريقها تواصلا أفقيّا ظاهرا. ومن جهة ثانية لفظ له باطن ذوقي، لايظفر بإشارته ودلالته البعيدة إلاّ من تفرّغ للسّير في طريق الله(طريق السّلوك الصّوفي)"[4].

1- أسماء خوالدية: الرمز الصوفي بين الإغراب بداهة والإغراب قصدا، ص: 79.

2- أحمد بن مصطفى العلاوي: لباب العلم في تفسير سورة النجم، المطبعة العلاوية، مستغانم، ط3،(د.ت.ش)، ص:16

3- المصدر نفسه، ص:16.

4-محمد بنعمارة: الصّوفيّة في الشّعر المغربي المعاصر، ص: 297.

5-انفتاح التّفسير الإشاري على الدّوائر التّأويليّة الكبرى[1]:

تتلاحم في عمليّة تفسير القرآن عدّة عوامل ثقافيّة ومعرفيّة تروم بناء معنى شامل للنّصّ القرآنيّ، غير مكتفية بالبنية اللّغويّة الظّاهرة فيه "فالنّص كائن يبني التأويل في شكل دائري ليتحقق من صحة ما يبنيه"[2] فالمعنى في فهم القرآن عند الصّوفيّة لايخضع لقانون الإشارة واللغة فقط، بل إنّه ينفتح على معطيات الثّقافة الموروثة جاهدا لاستعمالها كجانب عقلي وواقعي يجعل التّصوّف ممارسة عمليّة تنفتح على الآخر وتستثمر تراثه اللغوي، ومن ثمّة تقدّم محاولة فهم له لتضمن فهم حاضرها.

يقصد بالدّوائر النصيّة الكبرى كلّ ما مثّل رافدا معرفيّا لتوضيح بعض السيّاقات في القرآن الكريم مثل: القصص، والأخبار، والأمثال، والحكم، والاستشهاد بنصوص من الحديث، والقرآن الكريم، فهي نصوص غائبة تحضر بأشكال مختلفة، لتكشف عن الامتدادات الثّقافية، وبالتّالي لايمكن عدم الالتفات إليها "لأنّها عكست الانتقالات القرائيّة الممكنة بين النّصّ وذاكرته أو موازياته السّياقيّة واستحضرت الأنظمة المرتبطة به، واغتنت من تحوّلاتها في حقول معرفيّة متعدّدة، لابهدف الاستعراض، ولكن بهدف ربط المجهول بالمعروف، أو الخاص بالعام أو المقارنة، أو غيرها من الإجراءات القرائيّة المؤدّية إلى بناء معنى مقبول"[3] ونجد في هذا السّياق توظيفا واسعا للسياقات النّصيّة الخارجيّة في كتاب " المواقف في الوعظ والإرشاد" الّتي حفلت بكثير من الموازيات النصيّة الخارجيّة، فهي تقي من حالة الجهل بسياقات النّصوص، تلك التي

1- المصطلح وظّفه "محمد بازي" في كتابه التأويلية العربية ومعناه" كلّ اشتغال بالفهم يعتمد على شكل معرفي أو نصي من خارج البنية النصية موضوع فهم، وهو يلعب دور الموازي الدلالي الخارجي، يخدم المعنى ويسنده في لحزات تكوّنه وبعدها، بأي شكل من الأشكال، ومن ذلك أسباب النزول، والأخبار والإسرائليات، والنصوص الموازية(القرآن، والحديث، والشواهد الشعرية، والأمثال، والأقوال..) ومعطيات الاتجاه المذهبي أو الفكري للمؤول وغير ذلك/ محمد بازي: التأويلية العربية، ص: 174.

2 -Umerto Eco: les limites de l'interprétation, p 43.

3- محمد بازي: التّأويلية العربية- نحو منهج تساندي في فهم النصوص والخطابات- ص:68،69.

حذّر منها واضعو أسس تفسير وفهم القرآن الكريم" ينبغي للمفسّر أن يكون جامعا بين الحقيقة والشّريعة مادام القرآن يضمّ الظّاهر والباطن"[1] فالتّأويل نشاط واسع يجمع بين القراءة القبليّة وما تختزنه من ذاكرة موازية، وبين القراءة البعديّة الّتي تُعدّ ثراء للمعنى المنتَج .

1.5-تفسير القرآن بالقرآن:

إنّ نظرة المفسّرين للقرآن الكريم تتسم بالشمولية أي أنّ كلّ آية فيه متمّمة لأخرى "ما أُجمل في مكان قد فُسِّر في مكان آخر، وما اختصر منه في موضع قد بُسِط وفصِّل في موضع ثان. وهذه الطّريقة ضرورية لكلّ مفسّر أراد أن يعرف المعنى الحقيقي من الآية الكريمة لأنّ الله تعالى الّذي أنزل القرآن هو أعلم ببيانه ومراده"[2] لذلك اتّخذ "الأمير عبد القادر" البحث في تأويل القرآن من منطلق المنهج المتكامل، كالّذي ذكره في الموقف**221**، بعرضه للآيات المشتملة على معنى الرّجوع إلى الله إذ جمع الآيات التالية:﴿ **أَلَآ إِلَى ٱللَّهِ تَصِيرُ ٱلۡأُمُورُ** ﴾ [سورة الشّورى الآية، 53] و﴿ **وَإِلَيۡهِ يُرۡجَعُ ٱلۡأَمۡرُ كُلُّهُۥ** ﴾[سورة هود الآية 123]

وقوله تعالى﴿ **وَإِلَيۡهِ تُرۡجَعُونَ** ﴾[سورة يس، الآية: 83] وقوله﴿**إِلَيۡهِ مَرۡجِعُكُمۡ**﴾ [سورة يونس، الآية:4] قد تضمّنت هذه الآيات معنى واحدا هو الرّجوع إلى الله، وتمّ أجمال معناها في قوله:"اعلم أنّ مصير الأمور كلّها إلى الله، ورجوعها إليه، ورجوع المخلوقات إليه تعالى إنّما يكون بعد القيامة، والقيامة إنما تكون بعد فناء المخلوقات..والموت موتان: موت اضطراري عام، وموت اختياري خاص، وهو المأمور به(مُوتُوا قَبْلَ أَنْ تَمُوتُوا) على لسان رسول الله ﷺ فمن مات اختياريا؛ قد قامت قيامته وصارت الأمور عنده إلى الله، فرجعت أمرا واحدا ورجع

1- حسن عزوزي: الشّيخ أحمد بن عجيبة ومنهجه في التّفسير ج2، ص: 24.

2- المرجع نفسه، ص: 127

إلى الله؛ فرأى الله بالله"[1] فقد جمع بهذا أجزاء المعاني ليستنتج المعنى الإجمالي، انتقل من معنى الموت الظّاهري إلى الموت المعنوي الّذي يكون معاينة رؤية الله بعد الفناء الأبدي.

2.5-الحديث النّبوي:

يعتبر الحديث النبوي الشريف نصّا موضّحا لمعنى القرآن الكريم، فمن خلال استحضاره يتم فهم المعاني التي كانت مبهمة، فهو مورد يجعل المعنى يسير نحو التّكامل والوضوح" ثمّ إنّ عودة المؤوّلين إلى هذه المادّة النّصيّة المروية معناه وجود حذر من الانحراف والزّوغان عن المقاصد الحقيقية للقرآن، ولذلك كانت قراءاتهم بقدر ما تحاذي النّص، بقدر ما تنفتح على مادة نصية خارجية تغتني بها القراءة، وتترجح بها دلالات عن أخرى في خضم احتمالات التأويل وافتراضاته الجامحة"[2] ونظرا لهذه الأهمّيّة فإنّ "الأمير عبد القادر" قد خصّه بمواقف تستدعي الفهم والتّدبّر لاستنتاج الحكمة الثّاوية وراء اللّفظ، مثل الموقف **354**، الذي يعرض الحديث الّذي أخرجه مسلم في صحيحه عن قول النبي ﷺ"**استأذَنْتُ رَبِّي عزّ وجلّ أَنْ يَغْفِر لأمّي فَلَمْ يَأْذَنْ لِي، واسْتَأْذَنْتُهُ أَنْ أَزُور قَبْرَهَا فَأَذِنَ لِي**" ويعقّب عليه بقوله" اعلم أنّ الله تعالى منع-نبيّه- ﷺ- من الاستغفار لأمّه ليس لأنّها من الأشقياء الهلكى، كما توهّمه بعض العلماء الحمقى، لكن اقتضت حكمة الحكيم أن يؤخّر سعيه لأمّه إلى يوم القيامة بعد حصول الإيمان لها، وإن كانت من قبل حكمها حكم أصحاب الفترات[3] ".

لايتوقّف الأمر عند اعتماد الحديث الشّريف عند مستوى الاستشهاد به فقط، بل يتجاوزه في مواقف كثيرة إلى تأويله صوفيّا، فقد ذكر في الموقف **187** قول النبي ﷺ**(مَاوَسِعَتْنِي أَرْضِي وَلَا سَمائِي، وَوَسِعَنِي قَلْبُ عَبْدِي المُؤمِن الهَيِّن الوَرِع)** فهذا الحديث قام أكثر المحدّثين

1- عبد القادر الجزائري: المواقف في الوعظ والإرشاد، ج2، ص:489،490

2- محمد بازي: التأويلية العربية، ص: 179.

3- الأمير عبد القادر: المواقف(المصدر السابق)، ج3، ص:1159:

برفضه، لكن "الأمير عبد القادر" قد استدلّ به لأنّه حديث معروف عند معظم الصّوفية، فهم يستدلّون به على طبيعة قلب السّالك، وقد أوّل هذا الحديث بقوله" القلب الّذي وسع الحقّ هو قلب مخصوص، لامطلق قلب المؤمن، وهو الذي ورد به الوارد علينا وأعطاه لنا كشفا"[1] ويعضّد رأيه بقول"ابن عربي" و"عبد الكريم الجيلي" اللّذين أكدّا على أنّ الوسع لا يقُصد به الاحتواء، وإنّما المقصود به الاعتقاد التام بالله تعالى، وقد استدلّ بقول "ابن عربي" في بيان معنى كلمة الوسع " أنّه لما كان قلب العارف الكامل المحقّق الواصل، يصير عين ماعرفه، وعين ما حقّقه، مع بقاء التّمييز، إله ومألوه، ربّ وعبد جاء في الخبر التعبير بالوسع على هذا"[2] إنّ تأويل القرآن عند الصّوفية ليس أحادي الفهم، بل يسعى لأن يحقّق شبكة تتلاحم فيها النصوص الموازية لتكون هي الأخرى مجالا تأويليّا مشكّلة بنية علائقيّة، أي أنّ الوجود عند الصوفي يسير نحو التأويل واكتشاف المعاني التي تنضوي تحت ثنائيّة الظّاهر والباطن.

وتؤدي الأحاديث القدسية أيضا دورا إفهاميا آخر، فقد ذكر في موقف تفسير بعض لطائف سورة الفاتحة، فضل قراءة البسملة بالاستدلال على الحديث القدسي الذي ورد فيه قول الله تعالى:"يا إسرافيل، بعزتي وجلالي، وجودي وكرمي، من قرأ بسم الله الرحمن الرحيم متصلة بفاتحة الكتاب مرة واحدة، اشهدوا علي أني قد غفرت له، وقبلت منه الحسنات، وتجاوزت عنه السيئات، ولا أحرق لسانه بالنار"[3] ففي التّأويل لا تقف النّصوص الثّقافية معزولة عن بعضها، بل تتلاحم لتعبّر عن خاصية النّسق الثقافي الذي يتميّز به التّأويل، والذي يمارس من خلاله ممارسة تأويلية كبرى.

1- المصدر السابق ، ج1، ص:410.

2- المصدر نفسه ، ص: 411.

3- المصدر نفسه، ج3، ص1027.

3.5-الشّعر:

لقد أدى الشّعر دورا إفهاميّا مهمّا في إشباع المعاني المستخلصة من القرآن الكريم وذلك عبر ربطها بموردها الثّقافي، فهو-أي الشعر- نوع ثاني أقرّته البيان العربي، لأنّه يقدّم مادّة يستضاء بها على معنى النص المنزّل، ولاجرم أنّ كتب التّأويل الصوفي للقرآن الكريم في التراث الجزائري قد استلهمت نصيبا حسنا من هذا الموروث الثقافي في تدعيم مختلف الاستدلالات التي تمّ استنتاجها من فهم القرآن الكريم، ومثال هذا ما أدرجه"الأمير عبد القادر" في الموقف 228 في قوله تعالى﴿**أَلَآ إِنَّ وَعۡدَ ٱللَّهِ حَقّٞ وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَهُمۡ لَا يَعۡلَمُونَ**﴾[سورة يونس، الآية:55] إذ تعلّق موضوع الآية بالوعيد المعروف عنه أنّه صورة عن العقاب كما جرى في تداول معناه؛ غير أنّ مسار الفهم لهذه الآية قد صاغ مفهوما آخر للوعيد ودعّمه ببيت شعر موضّح له" فقالوا بحقيّة(هكذا) الوعيد، كذلك، وهو خطأ، لأنّه تعالى يحبّ المدح، كما ورد في الصّحيح. فحيثما ذكر-تعالى- الوفاء بالوعد فإنّما ذكره للتّمدّح والامتنان والوفاء بالوعيد ليس هو ما يتمدّح به، فإنّه دليل الحقد والجفاء والغلظة، وليس في إخلاف الوعيد نقص، كما توهّم، بل هو عين الكمال..قال بعضهم يمدح نفسه بإخلاف الوعيد:

وَإِنِّي إِذَا أَوْعَدْتُهُ أَوْ وَعَدْتُهُ **لَمُخْلِفُ إِيعَادِي وَمُنْجِزُ مَوْعِدِي[1]

ونجد شاهد توظيف الّشعر حاضرا في قوله تعالى من سورة الإسراء﴿**إِنۡ أَحۡسَنتُمۡ أَحۡسَنتُمۡ لِأَنفُسِكُمۡ**﴾[سورة الإسراء، الآية:7] الّتي يقول في ما أوحت إليه إشارتها:" وبمعرفتنا نفوسنا عرفناه، فإنّها مقدّمة معرفة الرّب، ومعرفة الرّبّ نتيجتها، وما عرفنا أنفسنا إلاّ به، فانظر ما أعجب هذا الأمر، وبنا تحقّق ما يستحقه الإله من المعبوديّة..

1- الأمير عبد القادر: المواقف في التصوف والوعظ والإرشاد،، ج3، ص:1159

فَلَوْلَاهُ لَمَا كُنَّا ** وَلَوْلاَ نَحْنُ مَاكَانَا

فإِنْ قَلْنَا بِأَنَّا هُوَ ** يَكُونُ الحَقُّ إِيَّانَا

فَأَبْدَانَا وَأَخْفَاهُ ** وَأَبْدَاهُ وَأَخْفَانَا

"فَكَانَ الحَقُّ أَكْوَانَا ** وَكُنَّا نَحْنُ أَعْيَانَا[1]

إنّ الشّعر يمثّل تناصّا صوفيّا بامتياز يزيل حالة الغموض ويسعى لتحقيق الألفة الّتي هي خاصيّة مهمّة في التّأويل" ولأنّ الفهم يتطلّب صيفة فهميّة لا تنحصر في التّنسيق بين الكلمات، فهي تتعدّى ذلك نحو ما بطُن في جوف الكلمات من أسرار ومعان تقتضي الاستنباط.فالتّجربة هي الّتي تحدّد طبيعة العلوم المستنبطة، وهي التي تمنحها القيمة المعرفيّة المنوطة بها، علاوة على أنّها تدخل في الخطاب المتداول..هي حصيلة خبرة فرديّة، ورؤية ذاتيّة"[2] فانفتاح المعاني وجعل النّص في وحدة تقاطع مع غيره من النّصوص مع احتفاظه بخصوصيته كنواة مركزيّة منها تتغذّى المعارف، هو من باب الاتّساع في المعنى.

6- القرآن والمعرفة الصوفية:

1.6- المعرفة الصّوفيّة وبناؤها على الكتاب والسنّة:

إنّ موضوع المعرفة يشمل محورين هامّين، وهما معرفة ماذ؟ وكيف نعرفه؟ والمتفحّص لكتاب المواقف يلاحظ جليّا بأنّ نظريّة المعرفة الصّوفيّة قد جعلت موضوع المعرفة هو وسيلتها، أي معرفة الله بالله " إنّ المعرفة الصّوفيّة تقلب مبدأ الاستدلال العقلي الّذي يقوم بالاستدلال بالكون على المكوّن، من خلال الاتّصال الصّوفي المباشر بالحقيقة الوجوديّة المطلقة، فالصّوفي

1- المصدر السابق، ص: 755.

2- محمد شوقي الزين: الصّورة واللّغز- التّأويل الصّوفي للقرآن عند ابن عربي، ص: 58.

هو الّذي اهتدى إلى الكون ثمّ عرف الكون بالمكوّن"[1] إنّ تقويض مهمّة العقل في بناء المعرفة الصّوفيّة، سببه أنّ العقل يبقى قاصرا عن إدراك كلّ الحقائق، بينما تتّسع الرّوح بما يعتريها من حالات الفيض، والجذب، والإلهام لمثل هذا الإدراك الّذي يعوّل عليه الصّوفي، إنّ بناء معرفة صوفيّة سليمة كما هو مبيّن في كتاب المواقف منهجها القرآن الكريم ، ونجد دليلا في قول "الأمير عبد القادر" في الموقف(**197**) مستدلّا بقوله تعالى﴿**يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَٱبْتَغُوٓاْ إِلَيْهِ ٱلْوَسِيلَةَ وَجَـٰهِدُواْ فِى سَبِيلِهِۦ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ**﴾[سورة المائدة، الآية:35] وكيف أنّه عدّها منطلقا لبناء هذه المعرفة" في الآية إشارة لبيان سلوك طريق المعرفة، أمر تعالى المؤمنين بالتّقوى، وهو المعبّر عنه عند القوم بمقام التّوبة، الّذي هو الأساس لسلوك الطّريق، والمفتاح للوصول لمقام التّحقيق، فمن أعطيه أعطي الوصول، ومن حرمه حرم الوصول"[2] فإذا عدّت التّوبة وباقي المقامات هي سبيل بناء المعرفة؛ فإنّ هذا يعني قيامها على أساس أخلاقيّ متين يقوم على الاتّصال بالله، ومعناه أيضا أنّ هذه المعرفة تهدف إلى التّعالي عن الملذّات الحسيّة المؤقّتة، وطموحها إلى بناء إنسان كامل الّذي هو مبدأ المذهب الصّوفي عامّة.

إنّ المعرفة عند الصّوفيّة هي فطرة يتمّ الوصول إليها بإدراك حقيقة الوجود، وحصولها يمكن أن يكون في الدّنيا والآخرة، وأوّل سبيل للمعرفة الصّوفيّة هو معرفة الله عن طريق الكتاب والسنّة، والاعتدال في الأخذ بكلّ ماجاء به الأنبياء والمرسلين، فقد ذكر "الأمير" في الموقف (**14**) عدّة آيات دالّة على سبل معرفته عزّ وجلّ منها ما اختصّت به الآية الخامسة من سورة

1- ناجي حسين جودة: المعرفة الصّوفيّة-دراسات فلسفيّة في مشكلات المعرفة، دار الهادي، بيروت، لبنان،ط1، 2006م، ص:129.

2- الأمير عبد القادر: المواقف في التصوف والوعظ والإرشاد، ج1، ص:430.

الفاتحة﴿ ٱهۡدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ﴾[سورة الفاتحة، الآية6] بتأويله للصّراط على غير معناه الّذي ورد عند المفسّرين، من أنّه يدل على الطّريق القويم " والصّراط المستقيم هو صراط أهل معرفته–تعالى–ومعرفته–تعالى لانهاية لها، لأنّ معرفته هي معرفة كمالاته–تعالى–لانهاية لها..والمنعم عليهم؛ هم الّذين أراهم الحقّ–حقائق الأشياء، كما هي..فانكشف عنهم الغطاء، وتقشّع سحاب الجهل، بطلوع شمس المعرفة لقلوبهم، فعرفوا الحقّ والخلق، معرفة يقين، ولايدخلها شكّ، ولا تتطرّق إليها شبهة، حتّى صار الغيب عندهم شهادة، وهم الرّسل والأنبياء–عليهم الصّلاة والسّلام– وورثتهم السّالكون طريقهم"[1] إذا تحقّقت المعرفة، تحقّق اليقين بالله الّذي يرتضيه لهم.

كما تبيّن أنّ هناك ربطا بين المعنى من الآية، والآية نفسها، فإذا كانت سورة الفاتحة هي فاتحة القرآن، والسّبع المثاني، وفيها أُجملت العلوم والأسرار. كذلك وجب على الّذي ينوي اقتفاء معاني القرآن الكريم أن يعرف الله حقّ معرفته لتكتمل أواصر إيمانه" والمعرفة بالله تعالى–على طريق الأنبياء والأولياء، هي الّتي توصل إلى المشاهدة والمكالمة، لا على طريق العقلاء، الّتي تقتضي البعد منه–تعالى– وتنزيها عمّا أثبته تعالى لنفسه على ألسنة رسله"[2]، وممّا يتوجّب عن الأخذ بما أتى به القرآن والسّنّة ما عليه ما ذُكر في الموقف **20** بعد طلبه–الأمير عبد القادر–من الله عزّ وجلّ أن يهب له نورا يكشف به، فكان الجواب هو الكتاب والسّنّة الذي ورد لقوله تعالى﴿قَدۡ جَآءَكُم مِّنَ ٱللَّهِ نُورٞ وَكِتَٰبٞ مُّبِينٞ ۝ يَهۡدِي بِهِ ٱللَّهُ مَنِ ٱتَّبَعَ رِضۡوَٰنَهُۥ سُبُلَ ٱلسَّلَٰمِ وَيُخۡرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ بِإِذۡنِهِۦ وَيَهۡدِيهِمۡ إِلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٖ﴾ [سورة المائدة، الآية:15،16] وفي معناها سبيل معرفة الذّات وقهرها والارتفاع بها عمّا يهينها

1–المصدر السابق ج1، ص:49.

2– المصدر نفسه، ، ص: 393.

لأنّها ذات مكرّمة عند الله " تتمثّل نظريّة المعرفة عند الصّوفيّة في الاعتماد على المجاهدة النّفسيّة، وتصفية القلب من الأغيار للوصول إلى المعرفة الإلهاميّة، والكشفيّة، حيث ترتفع الحجب وتنكشف الأستار، ويشاهد أنوار الجلال، والجلال والعظمة، وتُنتقش الحقائق في الرّوح الإنسانيّة"[1] إنّها علاقة بين العبد وربّه خاصّة إذا عرف الإنسان نفسه، ففي الموقف **163** قوله تعالى﴿**وَاذْكُر رَّبَّكَ فِى نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وَخِيفَةً**﴾[سورة الأعراف، الآية:205] وهي معرفة أشرف من معرفة العقل "اعرف ربّك في ضمن معرفتك نفسك، فإنّ معرفة الرّبّ والنّفس كاللاّزم والملزوم، وأقلّ. كالظلّ والشّاخص"[2] إنّها العلاقة الّتي تنبثق منها التّجربة الصّوفيّة في أكمل دعائمها ناقلة لعاطفة الحبّ، والإرادة، والاضطراب أيضا، أي أنّها تجربة تفضي إلى اللاسكون، وهو الفاعل المحرك لهذه المعرفة الرّوحيّة.

لقد عدّ الصّوفيّة أنّ الذّات المحمّديّة هي مركز الوجود والغاية المقصودة منه، وفي كتاب (المواقف) استكمال لهذه النّظرة الكليّة الجامعة بين القرآن والسنّة، فإذا كان القرآن هو محلّ المعرفة العقليّة والقلبيّة، فإنّ الرّسول ﷺ هو المحلّ الثّاني لهذه المعرفة أي الواسطة المحقّقة لها، وقد ورد في الموقف **161** في قوله تعالى ﴿**وَاذْكُرُوهُ كَمَا هَدَيٰكُمْ**﴾[سورة البقرة، الآية:198] ووردت إشارتها دالّة على الكلام الّذي تقدّم" أي اذكروا محمّدا بتعظيم وتوقير، واعرفوا له قدر وساطته لأجل هدايتكم إلى الله-تعالى- وإلى معرفته، وإرشادكم إلى الصّراط المستقيم، كما قال﴿ **وَإِنَّكَ لَتَهْدِىٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ** ﴾ صراط الله، فهو ﷺ الممدّ لكلّ نبيّ ووليّ من لدن خلق العالم إلى غير نهاية، عرف ذلك من عرفه، وجهله من جهله"[3] لقد استطاع الصّوفيّة أن يحوّروا معطيات الوجود إلى رموز مرجعيّة عليها دائرة بناء المعنى القرآني

1-جودة محمد أبو اليزيد المهدي: الاتّجاه الصّوفي عند أئمّة تفسير القرآن، دار الجودية، مصر، ط1، 2007م، ص:79.
2- الأمير عبد القادر: المواقف في التصوف والوعظ والإرشاد، ج1 ، ص: 364.
3-المصدر نفسه، ج1، ص:361،362.

والتّجربة العرفانيّة، وكأنّها بحث لاينتهي " والمعرفة كتجسيد للوصول، وتعبير عن العلاقة بالله هي علاقة حبّ، وهي تبدو عند الصّوفيّة بداية الطّريق، ونهايتها لاحدّ لها، لأنّها فعل لايشبع، بدايته معرفة بالله، ونهايته مالاحدّ له، لذلك، فإنّ ما يتحصّل عليه الصّوفي في مراحل الطّريق هو مجرّد ظلال المعرفة تجلّت بعدّة أشكال، عبّر عنها المتصوّفة بالمقامات والأحوال"[1] إنّ المعرفة الصّوفية متّسع على مدى التّجربة والذّوق، والإدراك، لذلك شرّع الصّوفيّة للوصول إليه كلّ سبيل.

2.6- الجذب طريق بناء المعرفة:

اتّخذ الصّوفيّة بدءا من "ابن عربي" منهج الجذب طريق تلقّي الموارد الغيبيّة، بل وبابا لولوج عوالم الرّوح اللّامرئيّة، إذ يتسنّى لهم من خلاله معرفة مايعجز العامّة عن معرفته، لكن "الأمير عبد القادر" يرى أنّ الجذب هو أسلم طريق يتمكّن العارف من خلاله من تلقّي مالايحصى من المشاهدات مقارنة مع عالم الحسّ الّذي هو متاح للجميع، ويقول مؤلّف المواقف في هذا الصّدد " وكنت ممّا رحمه الله-تعالى-وعرفه بنفسه وبحقيقة العالم عن طريق الجذبة لاعن طريق السّلوك؛ فإنّ السّالك أوّل ما يحصل له الكشف عن عالم الحسّ، ثمّ عن عالم الخيال المطلق، ثمّ ترتقي بروحه إلى السّماء الدّنيا، ثمّ إلى الثّانية، ثمّ إلى الثّالثة، ثمّ إلى العرش. وهو في كلّ هذا من جملة العوام المحجوبين، إلى أن يرحمه الله-تعالى- بمعرفته، ويرفع عنه الحجاب؛ فيرجع عن طريقه فيرى الأشياء حينئذ بعين غير الأولى..وهذه الطّريقة-وإن كانت أعلى وأكمل- ففيها طول على السّالك وخطرها عظيم"[2] فالجذب هو قوّة تعلو قوّة الإنسان، لاتفسّر وعلى إثرها تكون الموارد المتلقّاة غير مفسّرة، فالصّوفي يهدف إلى دفع كلّ شكّ وزيغ يشوّه المعرفة، وكأنّها معرفة لاتقبل إعادة النّظر، بل تأخذ بالمسلّمات.

1- أمنة بلعلى: تحليل الخطاب الصّوفي في ضوء المناهج المعاصرة، ص: 22.

2- الأمير عبد القادر: المواقف في التصوّف والوعظ والإرشاد، ج1، ص:57.

7-التصوف الفلسفي وأثره في فهم القرآن:

1.7- الحقيقة الإلهيّة في القرآن:

يعتبر الكون بحقائقه مصدر الحكمة والمعرفة عند الصّوفيّ، فهو يمدّه بمجموع أفكار لامتناهية عن الحقيقة الإلهيّة بفضل مَلكة العقل التي تمدّ الإنسان الكثير من مزايا الفرادة والتّميّز، لذلك نجد ربطا وثيقا بين مباحث الفلسفة والعقل وتأويل القرآن، هذه العلاقة الّتي تعطي للعقل مجالا آخر للتّدبّر والفهم المعمّق "فالصّورة الجميلة الّتي يتّخذها العقل في تصّوره الحكيم أن يعلم أنّ كشفه لمواطن الحكمة في هذا الوجود إنّما هو كشف خاص، وخصوصيته ليست في ذاته، لكنّه موصول بروافد شتّى أهمّها وأصدقها، أنّ قوّته معلّقة على غيره...فالله هو الذّي يمدّه القوّة، والله هو الّذي يرعى فيه هذه القوّة، وهو الّذي يطلعه على مصدر الكشف لكلّ نور يراه في الوجود"[1] وعلّة اعتماد الكشف واستعمال العقل يكون بدافع ثقافيّ محض كان يهدّد العقيدة ، لذلك توجّه متصوفة الجزائر للبرهنة على وحدانيّة الله عزّ وجل بدلائل خلقه معتبرين هذا أساسا للعقيدة ومتمّما لإدراك الذّات الالهية في تمام صورتها" إنّ ألذّ المعارف أشرفها وشرفها يحصل بشرف المعلوم، فإن كان في المعلومات ما هو أكمل وأشرف وأجلّ وأعظم، فالعلم به ألذّ العلوم وأشرفها، وهل هناك في الوجود أشرف وأكمل من خالق الأشياء ومبدئها(هكذا) ومعيدها، وهل يُتصوَّرُ أن تكون حضرة في الملك والجمال والجلال أعظم من الحضرة الرّبانيّة التّي لا يحيط بما اشتملت عليه من الكمال والبهاء وصف الواصفين"[2]

إنّ الرّؤية الصّوفية البليغة اتّخذت البحث في الإلهيات هدفا تبغي من خلاله توجيه النّظر إلى الكيفية التي تتجمّع بها أجزاء الكون لتدلّ على الله، مثل التعرّض بالوصف والتّحليل لطبيعة

1- مجدي محمد إبراهيم: التّجربة الصّوفيّة بحث في تحقيق العلاقة بين اعتقاد الثّنائيّة ورؤية الواحدية في تجربة العارف الرّوحانية، مصر 2002،(د.ط.ت.ش)، ص: 147.

2- عبد القادر بن عبد الله المجاوي: القواعد الكلامية، مطبعة فونتانا، الجزائر(د.ط) 1329هـ،1911م،ص:38.

الكواكب والنجوم وحركتها، ولقد وضع "الأمير عبد القادر" فصولا في كتابه المواقف سمّاها مثلا: **آيات الله في السماء، نور القمر ونور الشّمس، عالم الألسباب**...و بحث في حقيقتها وأسباب حدوثها وتأثيراتها، لذلك اتّسمت لغته بالعلميّة في المنهج والطّرح، واستعمال كلّ ما تعلّق بالفيزياء والرياضيّات وعلم الفلك والأبراج والجاذبيّة" فليست العملية التأويلية وإن تنزلت في أنساق صارمة بمنأى عن الحيثيات الخارجية التي نزعت التأويل في أحيان كثيرة من مرجعية النص لتدفع به في اتجاه الاستجابة لشروط العمران ومطالب الانتماء ومقتضيات أعراف الجماعة وتقاليدها وما تريد ترسيخه من مواقف تحقق من خلالها مكاسب في الوجود أولا وفي الانتشار والسيادة ثانيا"[1] فالمتأمّل في هذه التّأويلات يستدلّ على وعي فكريّ تحدّى ظروف الاستعمار ومحاولة طمس الهويّة الجزائريّة.

وفي موقف الحديث عن آيات الله في السماء يقول:" أمّا السّماءُ إذا نظر العاقل إلى اتساعها وعظمتها، فماذا يجد؟ يجدها في غاية الجمال والكمال فالله سبحانه وتعالى أتقن صنعها، وزيّنها بالكواكب والشّمس والقمر، فجعل الشّمس نورا والقمر ضياء آخذا من نورها... وخصّ الخالق كلاّ منهما بأشياء ومنافع، فالشّمسُ في الفلك كالملك، والكواكب كالجنود، والأفلاك كالأقاليم، وجعل لكلّ منهم مسافات وأبعادا في توازن وحسبان ومقدار"[2] وملاحظ جدا غلبة الأسلوب الأدبي الذي يعتمد على التّشبيه والمقارنة والتّصوير الفنّي، الذي يعكس التّجربة الأدبيّة التي تطبع بطابعها الخاص أغلب الأنماط النثرية عند الأمير والتي اتّسمت بتوظيف العقل كوسيلة برهانية تسعى للتوفيق بين الشريعة والحكمة، واعتبار التّفكير فطرة في الإنسان جُبل عليها، بحكم أنّ القرآن يحثّ أيضا على استخدام العقل ليكون وسيلة بين الخالق والمخلوق، وهو أيضا قاعدة للوصول إلى المعرفة عند الصّوفيّة.

1- عثمان صادق شريحة: التأويل بين شروط النص ومقتضيات العمران، الملتقى الفكري للإبداع www .almultaka.net، 26 /2 /2013، 21h،ص1.

تدخل الحقيقة الإلهيّة ضمن فلسفة الوجود الصّوفيّة، فقد دلّ على هذا قول الله تعالى في سورة الرّحمن﴿وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِۦ جَنَّتَانِ﴾[سورة الرحمن، الآية:46،] فمقام الرّبوبيّة هو ما تعالى عن الحسّ المدرك وإنّما يُدرك بالكشف لأصحاب العقول" والحضرة الربيّة الآلهيّة جامعة للأرباب كلّها، دلّ على ماذكرناه المعاينة الكشفيّة لأهل الكشف والعقول، من حيث مرتبتها لا تعرف إلا بتعريف إلهيّ"[1] ويعتبر الرّبط بين مقام الرّبوبيّة والمقام المذكور في القرآن الكريم إحالة مرجعيّة على أوّل النّفوس والموجودات إلى خالقها ومن ثمّة دخولها في علمه، وهذا من مظاهر الوحدة المطلقة التي نادى بها المتصوّفة الفلاسفة أمثال:"عبد الكريم الجيلي" و"ابن عربي" و" أبو حسن الششتري"." إنّ هذا "الشّيئ وراء" الّذي يدلّ عليه كلّ ما يُدعى بالظّوهر الطّبيعيّة بوصفها علامات، هو في التّصوّر القرآني الله نفسه، أو بكلام أدقّ، هذا الوجه أو ذاك لله مثل كرمه، وقدرته،وسطوته، وعدله..إلى آخره"[2] فما من موضع قصده "الأمير عبد القادر" في المواقف، مهما تباين موضوعه، فإنّما يرمز إلى الله وإليه يعود.

لقد أقرّ "الأمير عبد القادر" مورد تلقّيه الصّوفي في باب العلم ما نصّه:" ولقد أجمع أهل هذا الشّأن الرّاقون إلى ذروة التّحقيق بالشّهود والعيان، هو أنّه أوّل تعيّن للذّات من الغيب المطلق، هو المرتبة المسمّاة عندهم بالوحدة المطلقة، وهو علمه تعالى بذاته عن ذاته، وعلمه بجميع المعلومات الحسيّة والعقليّة والخيالية على وجه الإجمال من غير تمييز بعضها عن بعض"[3] ويعدّ استثمار رؤية الواحديّة في المعرفة الصّوفية الّتي تروم تتبّع الأثر الإلهي عبر النّص المنزل، هدفا مشروعا في تعزيز علاقة الربّ بالعبد ضمن مبدأ الإحسان ببعده الروّحي، وما التّأويل الّذي اعتمد عمليّة الكشف هذه، إلاّ أداة ربطت أواصر المعرفة بين ثلاثة أقطاب: الله،

1-الأمير عبد القادر الجزائري: المواقف في التصوف والوعظ والإرشاد، ج:3، ص: 995.

2- توشيهيكو إزوتسو: الله والإنسان في القرآن- علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم- تر:هلال محمد الجهاد، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2007، ص: 215.

3- الأمير عبد القادر الجزائري: المواقف (مصدر سابق): ص:111،1116.

الوجود، القرآن ليبتعد التأويل الصوفي للقرآن عن شطط اللاّمعقول ويؤسّس لشرعية المعقول البعيدة عن التفكير الباطني الذي عُرف عند المغالين" إنّ التّأويل المعقول هو الّذي يستطيع بلورة فرضيّات حول العلامات القابلة للاختيار ووفق شروط محدّدة، وضمن حدود اقتصاديّة من خلال إقصاء التّشابهات المغلوطة، والأمارات السّطحيّة الّتي من شأنها الخروج بالتّأويل إلى متاهات غير مرغوب فيها"[1] ومعقوليّة هذا التأويل إنّما نبعت من طبيعة النّصّ محكم الأجزاء، متّسق البنى، فاختار المؤوّل الممكنات المعقولة لتفسيره، ومن ثمّة استقامة معانيه.

2.7-الحقيقة الإلهيّة:

كان مدار البحث في الفلسفة الإسلاميّة وبناء المعرفة انطلاقا من القرآن الكريم، مبنيّ أساسا على استلهام حقيقة الوجود وحقيقة الخالق، لذلك فإنّ جلّ المباحث الفلسفيّة التأويلية تتأسّس على إثبات الحقيقة الإلهيّة، فنجد على سبيل المثال ما ارتبطت به الآية الكريمة ﴿ وَيُحَذِّرُكُمُ ٱللَّهُ نَفۡسَهُ ﴾[الآية:30 سورة: آل عمران] من معنى التّحذير، فالمقصود من باطن الآية هو التّحذير من التّفكّر في ذات الله، ويعرض"الأمير عبد القادر" في إحدى مواقفه موقف الفلاسفة من الحقيقة الإلهيّة من مثبت ونافٍ بقوله:" فإنّ بعض العباد يُجزم في اعتقاده أنّ الله تعالى كذا وكذا، وبأنّ الله ليس بكذا وكذا، ويحكم على الله بفكره، فمنهم من يقول أنّه جوهر ومنهم من يقول أنّه ليس بجوهر، ومنهم من يقول جسم، ومنهم من يقول أنّه في جهة، ومنهم من يقول أنّه ليس في جهة، والكلّ مخطؤون، لا المثبت ولا النّافي"[2]وعلّة الخطأ أنّ الله يُعرف دون صفة أو دليل معيّن، فإدراكه فطرة جُبل الانسان عليها وما عليه إلاّ الرّجوع إلى نفسه للتّيقّن من ذلك، وهذا ما أقرّه معظم الصّوفيّة بل وجعلوه أساس هذا المذهب، يقول "ابن عربي" في هذا الشّأن:" فكيف يدّعي العاقل أنّه قد علم ربّه من جهة الدّليل، وأنّ البارئ معلوم

1- رضوان صادق الوهّابي: الخطاب الشّعري الصّوفي والتّأويل، ص: 91.

2- الأمير عبد القادر: المواقف، ج3، ص:1246.

له؟ ولو نظر إلى المفعولات الصّناعيّة، والطّبيعيّة، والتّكوينيّة، والانبعاثيّة، والإبداعيّة ورأى جهل كلّ واحد منها بفاعله، لعلم أنّ الله تعالى لايعلم بالدّليل أبدا، لكنّ يعلم أنّه موجود، وأنّ العالم مفتقر إليه افتقارا ذاتيّا لامحيص عنه البتّة"[1].

كما كان منهج الفهم قائما على فهم النّصّ والانطلاق منه لا فهم مقصود المنزّل له، وهنا تختلف الدّلالات والمقاصد من القرآن الكريم، وبالتالي فإنّ النّظرة الصوفية الفلسفية مخالفة لمباحث الفلسفة بصفة عامة لما تضفيه من طابع تفسيري تخييلي يغلب عليه الذوق ومعرفة أسرار القوم ومواضعتهم، لقد كان لنتائج البحث الصوفي العقائدي في الحقيقة الإلهية أهدافا خفية نجح خطاب التفسير في تمريرها، وهي الإقرار بالحقيقة الإلهية منزهة عن كل حلول، أو ممازجة أو اتّحاد أو تشابه بين الخالق والمخلوق وهو ماسمّي بالتوحيد الإرادي " وهذا اللّون صاغه شيوخ الصّوفية الذين التزموا بقواعد الشرع نصوص الكتاب وهي النبوة، وبه حالوا تفسير الإسلام تفسيرا ذوقيا في ضوء العقل والمعاناة الروحية، وهذا التّوحيد مع حرصه على تقرير مبدأ الإرادة، وصاحب هذا المقام تذوب إرادته في إرادة الله تعالى وتفنى رغائبه في رغائب الله..وهو المقام الذي أسماه"ابن تيمية" بمقام الفناء عن عبادة السّوى، وهو حال النبيين وأتباعهم"[2] وهذا ملمح آخر من ملامح الوسطية في المنهج التأويلي.

3.7–طبيعة النّفس وأقسامها:

شغلت حقيقة جوهر النّفس حيزا من التفكير الفلسفي عند المسلمين، لقد عُرضت قضية طبيعة الروح لدى الفلاسفة منذ نشأة الفكر الفلسفي، الذي ظلّ يبحث في كلّ ما من شأنه أن يكشف عن جوهر الإنسان، ونستطيع الإحاطة بهذا الخلاف على النحو الذي صورته مدونات الفلسفة "قد انتقل الخلاف حول طبيعة النفس من الثقافة اليونانية إلى الثقافة

1– ابن عربي: الفتوحات المكيّة، ج2، ص:188.

2– عرفان عبد الحميد فتاح: نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، ص: 180.

الإسلامية، فكان في مذاهب المسلمين إزاء هذه المشكلة تباين وتنافر ويمكن إجمال هذه المذاهب في أربعة اتّجاهات كبرى.. إنكار النفس أو بعبارة أخرى إنكار وجود الجوهر غير هذه البنية وهو رأي طائفة من المعتزلة..ماديّة النّفس وهو مذهب الجبائي الذي كان يقول بأنها جسم..اتّجاه وسط بين الماديّة والروحيّة..المذهب الروحي القائم على أنّ النّفس ليست جوهرا ولا في مكان بل هي جوهر عقلي، وهو معتقد سقراط وأفلاطون، وقد أخذ من المسلمين، معمر أحد شيوخ المعتزلة، وكثير من الإماميّة، وبعض الأشاعرة كأبي حسن الحلبي، والإمام الغزالي وأبي القاسم الراغب الأصفهاني، وسائر فلاسفة الإسلام"[1] أمّا الصّوفيّة فقد ساروا على عقيدة الفلاسفة مع إضفاء الطّابع العرفاني على هذا النّوع المعرفي الّذي أخذ بعدا مختلفا.

لقد قسّم "الأمير عبد القادر" النّفوس الحيوانيّة وكيف اشتراها من النّفوس النّاطقة، وذلك ممّا تمّت الإشارة إليه من قوله تعالى﴿إِنَّ ٱللهَ ٱشْتَرَىٰ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَٰلَهُم بِأَنَّ لَهُمُ ٱلْجَنَّةَ﴾[سورة التّوبة، الآية:111]، فمعنى الآية حسب المفسّرين متعلق بالنفوس التي باعت نفسها لله، لكن"الأمير عبد القادر" يضفي عليها تصورا صوفيا فلسفيا إذ يخرجها من دائرة النفوس الحيوانية، ويدخلها في دائرة النفوس الطيبة الناطقة.

4.7-قضايا التّصوّف العملي:

1.4.7-العلاقة بين الشّيخ والمريد:

مبحث الأخلاق أساسيّ في فلسفة التّصوّف الإسلاميّة، فقد تطرّق إليه من قبل الصّوّفيّة كونها تنمّ عن الرّياضة الباطنيّة الّتي تظهر ثمارها على السّلوك، ونظرا لهذه الأهميّة، فإنّ هذا المبحث اشتمل على محاور عدّة، منها الأخلاق العامّة مثل الخير الشرّ، والسّعادة،..والأخلاق

1- يُنظر محمد صالح الزركان: الرازي وآراؤه الكلامية، دار الفكر،(د.ط.ت.ش)، ص: 469،470.

الّتي يتحصّل عليها المريد بفضل شيخه، وفي كتاب المواقف قد استدلّ "الأمير" على القيمة الأخلاقيّة في كثير من الآيات القرآنيّة في الموقف **195**، وهو بهذا قد أنزل المعنى من التّأويل منزلته الّتي ارتضاها له الله في نيّة تنزيله، فنجد قول الله تعالى﴿**وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِفَتَىٰهُ لَآ أَبْرَحُ حَتَّىٰٓ أَبْلُغَ مَجْمَعَ ٱلْبَحْرَيْنِ**﴾[سورة الكهف، الآية:61] وكيف أنّ معناها قد دلّ على أصول التّربية الّتي وجب على الشّيخ الالتزام بها قبل المريد، لأنّه صورة عاكسة له" فالشّيخ للمريدين أمين الإلهام، كما أنّ جبريل أمين الوحي، فكما لا يخون جبريل في الوحي، لا يخون الشيخ في الإلهام، وكما أنّ رسول الله ﷺ لا ينطق عن الهوى، فالشيّخ مقتد برسول الله ﷺ ظاهرا وباطنا لا يتكلّم بهوى النّفس"[1] وأوّل هذه الأصول هو التّواضع واقتفاء آثار الحكمة أينما وجدها، ورمزيّة **موسى عليه السّلام وبحثه عن الخضر** في هذه الآية دالّة على ذلك.

من الصّفات الّتي يجب على الشّيخ الاتّصاف بها هي الصّبر، وعدم ردّ المريد مهما بدا عليه صعوبة تحمّل مشاق العلم " الشيّخ لايردّ من جاءه بطلب العلم، ولو عرف عدم استعداده لما طلب، فإنّ الخضر -عليه السّلام- عرف عدم صبر موسى-عليه السّلام- أوّل ما لقيه، فقال:﴿**إِنَّكَ لَن تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا**﴾[سورة الكهف، الآية:67] مع هذا ما ردّه"[2] والشّيخ هو الوسيلة الّتي يتحقّق بها تقوى الله، كما في الموقف **197** في قوله تعالى﴿ **يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَٱبْتَغُوٓاْ إِلَيْهِ ٱلْوَسِيلَةَ وَجَٰهِدُواْ فِي سَبِيلِهِۦ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ**﴾[سورة المائدة، الآية:35] فمنزلته لاتقلّ عن منزلة الأنبياء والمرسلين " وقد انعقد إجماع أهل الله-تعالى-: أنّه لابدّ من الوسيلة، وهو الشّيخ في طريق العلم بالله-تعالى- ولا تغني عنه الكتب، وذلك

1- شهاب الدين أبو حفص عمر السُّهروردي :عوارف المعارف، تح: عبد الحليم محمود، محمود بن شريف، دار المعارف، القاهرة، (د.ط.ت.ش)ج2،ص:. 207.

2- الأمير عبد القادر: المواقف في التّصوف والوعظ والإرشاد، ج1، ص: 425.

عند ورود الواردات، وبوارق التّجلّيات والواقعات، ليبيّن للمريد المقبول من المردود، والصّحيح من السّقيم، وأمّا بداية السّلوك فيكتفي بالكتب المصنّفة في المعاملة والمجاهدة المطلقة"[1].

2.4.7-المجاهدة والسّلوك:

تتكامل معالم التّربية السّلوكيّة في التّصوّف، فإذا كانت المعرفة هي منطلق هذه التّجربة، فإنّ المجاهدة وتصفية الباطن هو مكمّل هو لها باعتبار أنّ التّصوّف هو التّوفيق بين ظاهر الشّرع وباطنه، فتكون نظريّة الأخلاق الصّوفيّة حلقة مكمّلة لهذا المشروع الرّوحي " مبدأ اقتران العلم بالعمل، وهو ما يعبّر عنه الصّوفيّة باجتماع المقال والحال ذلك أنّ المعرفة لاتستقيم على قوانين علمهم إلاّ إذا كانت تلابس السّلوك،كما أنّ النّظر لايطّرد مع أصول مذهبهم إلاّ كان يلابس العمل، فلا ينطق النّاطق منهم إلاّ وهو متحقّق بما يقول"[2] إنّ السّلوك وما يظهر به من تمام الأخلاق، هو تكوين لصورة العبادة المتّصفة بالكمال الّتي يسعى الصّوفي لتحقيقها" ويستند مفهوم الأمير عبد القادر للعبادة نحو الله على التأمل الذي هو مفتاح الرؤية الباطنية"[3] ولاشكّ أنّ الصّوفيّة قد ربطوا معنى القرآن الكريم بما يدعّم نظريّتهم.

ورد في الموقف**69** قوله تعالى﴿ **إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُواْ وَجَٰهَدُواْ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ۚ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلصَّٰدِقُونَ** ﴾[سورة الحجرات، الآية15] والّذي تدلّ إشارته على الرّياضة والسّلوك " المراد من هذا الإلقاء، الحثّ على المجاهدة والرّياضة، فإنّه حصر الإيمان(بإنّما) في المجاهدة بماله ونفسه، والمراد من طريق الاعتبار، الجهاد الأكبر الّذي قال فيه-عليه الصّلاة والسّلام- لأصحابه الكرام(رَجَعْتُمْ مِنَ

1- المصدر السابق، ص: 431.

2- طه عبد الرّحمن: العمل الدّيني وتجديد العقل، المركز الثّقافي العربي، بيروت، ط2، 1997م، ص:151.

3 -IBRAHIM IŞITAN: LE DÉVELOPPEMENT PSYCHO-SPIRITUEL SELON L'EMIR ABDELKADER AL-JAZÂIRÎ, p:54.

الجِهَادِ الأَصْغَرِ إِلَى الجِهَادِ الأَكْبَرِ) أي ابذلوا جهدكم وطاقتكم في طلب معرفته-تعالى- والوصول إليه بأموالكم..لأنّ السّالك إذا كان له مال زائد على ضروراته تعيّن عليه إخراجه في وجوه، ولاتغنيه مجاهدة نفسه بغير إخراج المال الزّائد في أنواع المجاهدات والرّياضات"[1] والتّغلّب على النّفس بكبح جماحها هو ما يصبو إليه الصّوفي، ويسعى لغرسه في غيره، لأنّه قدوة لغيره، كما خرج معنى بعض الآيات عن مقتضى ما تعارف عليه المفسّرون، فالقتال الوارد في الآية واضح المعنى أنّ المقصود به المشركين، لكنّ القصد الصّوفي قد وسّع معناه، وأضاف عليه من رؤيته الّتي تفضي بأنّ الجهاد الجهاد الحقيقي هو الّذي تتنتقل منه المؤمن إلى إدراكات أوسع، ورد في الموقف **71**، في قوله تعالى ﴿**وَقَاتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمۡ**﴾[سورة البقرة، الآية 190] ما نصّه" الأمر بجهاد النّفس وقتالها، هو على وجه مخصوص، وحدّ محدود، ووقت معيّن وهو ألاّ يكون إلاّ في سبيل الله، أي لأجل معرفة الله وإدخال النّفس تحت الأوامر الإلهيّة، والإطمئنان والإذعان لأحكام الرّبوبيّة، لالشيئ آخر من غير سبيل الله"[2].

لقد تحدّد في التّفسير الإشاري طبيعة المنهج الذي يروم فهم القرآن، عبر آليات عدّة تشكّل لحمة أساسية في الجمع بين أجزاء الإشارة لتحقيق النّزعة الصّوفية التي عليها مدار فهم القرآن، فالإشارة وإن كانت تجربة خاصّة؛ إلا أنّها لا تستنكف الخروج إلى عالم القرائن الفلسفية واللغوية، وجعلها تخدم هدف النصّ المفتوح الذي لا يتحدّد بآلية قراءة واحدة.

1- الأمير عبد القادر: المواقف، ج1، ص: 138.

2 - المصدر نفسه ج1، ص 141.

خاتمة

تنوّعت قضايا البحث في التّصوّف والتأويل، ولما كان هدف البحث هو التطرّق إلى منهج التّأويل الصّوفي عند الصّوفية الجزائريين، وكيفية تأويل تراثهم المكتوب، فإنّ النّتائج قد تعدّدت إثر ذلك، فكان منها:

1- إنّ التّأويل قد اتّخذ من القرآن الكريم مصدرا للمعرفة لإحياء روح السؤال من خلال محاولة بناء أنساق معرفية ثابتة، بينما تجلّى لنا من خلال تتبّع تاريخ المصطلح عدم الاستقرار في تحديد طبيعته، ولعلّ هذه الحركية في الوضع اللّغوية والاصطلاحي انعكست عليه إذ تمّ النّظر إليه بوجهات متعدّدة جعلت مشاربه ومذاهبه تتنوّع في تاريخ التّصوّف الإسلامي.

2- لقد مثّل التّصوّف عند المسلمين مذهبا فكريا يسعى لإقامة معرفة خاصّة به متّخذا من أجلها كلّ ما يمكن أن يروي عطش السّؤال الرّوحي الّذي يقوم على الذّوق والتّجربة، فكان التّصوّف عند الفرس مذهبا يجمع بين العقل والذّوق، وبحث في ماهية الوجود والتّعبير عنها بأسلوب التّكثيف الرّمزي، بينما لم يكن التّصوّف عند المشارقة العرب إلاّ ممارسة تسامت في المعرفة الفلسفية والكشفيّة الّتي أرسى دعائمها المتأثّرون بالتّيار الأفلاطوني، واستكمله العرفانيون أمثال "ابن عربي" في بيئة الأندلسيين، و"ابن عجيبة" عند المغاربة، إنّ هذا الفيض في قضايا التّصوّف المتوارية في ثوب الباطن، يزيد من عمقها المعرفي، وفي ضرورة البحث عن آليات التّأويل لإزالة المسافة بينها وبين المعنى، وبفعل عامل التّجانس الجغرافي والتّأثير الثّقافي، استطاع التّصوّف بفروعه؛ الفارسي، والأندلسي، والمغربي أن يشكّل رافدا مهمّا في التّصوّف الجزائري الّذي تتعدّدت مضامينه وبنية التّأويل فيه، كطبيعة الرّمز، ومنهج التّفسير والتّفكير معا، إنّه التّصوّف الذي سيكشف نمط فهم النّص الدّيني، وكيفيّة اشتغال المعنى في الخطاب.

3- لقد كانت التّجربة الشّعرية الجزائرية القديمة في بعدها الصّوفي ذات امتدادات عميقة في التّراث العرفاني، لما استمدّته من مقوّمات روحيّة أضفت عليها من رمزيتها،

فالصّوفي إذ يتّخذ الشعر ملاذا له، فهو يرمي إلى نسج عالم مكتمل من الأخيلة واللّغة الرّمزية التي تضفي غموضا ومتعة، إنّ التّأويل ليس ترفا بقدر ماهو بحث واستقصاء وإعادة الحياة للمعنى، لقد تكامل شعر الصّوفي الجزائري الذي استلهم مادّة العرفان، من القرآن الكريم والسّنة المحمدية، واستلهم فيض الوجد الّذي يخرج اللغة من حيّز المألوف، إلى فضاء مكثّف، يعوّل على حضور الاستعارة، والمجاز، وماحذا حذوها من آليات التّأويل.

4- إنّ السّفر عند الصّوفية يتجاوز معنى الحركة الجسدية، فهو نشاط روحي تعرج فيه الرّوح إلى عوالم الغيب، متّخذة في ذلك عالم الحسّ مطيّة للمجاز.

5- لقد كان التأويل الصوفي للقرآن من خلال مدونات التّفسير الإشاري ممثّلا كتاب (المواقف) وحدة متكاملة تهدف إلى فهم القرآن من خلال التّصوّف النّظري، والعملي فقد مزج الخطاب الصوفي بين العقل في استنباط الحقيقة الإلهية، وحقيقة الوجود وأسرارها، وبين التّجربة والفيض، والذّوق، إضافة إلى استعمال الآليات اللغويّة باعتبارها مفتاحا رئيسا لفهم المعنى.

6- لقد أفضت الدّراسة أنّ التّصوّف الجزائري القديم لم يكن مستقلّا بمضامينه العرفانية، إذ سار وفق النّسق الصوفي عند العرب والمسلمينن وبالتّالي كان امتدادا تتحقّق فيه وحدة الفكر الصّوفي.

7- إنّ هذا البحث لايعدّ خاتمة الأبحاث التي أقيمت حول التراث الصوفي الجزائري، بل هناك من ثروة المخطوطات ما هو قيد الإهمال ويحتاج يد البحث الجاد لكشف الغطاء عنه.

8- إنّه بإمكان هذا البحث أن ينفتح على أبحاث أخرى، منها الاشتغال على التلقي والتأويل في التراث الصوفي الجزائري.

الملاحق

(الآيات، والقوافي،والأعلام،والمصطلحات)

الآية	السورة	الرقم	الصفحة
﴿ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾	الفاتحة	2	97، 200
﴿ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ﴾		3	97
﴿مَٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ﴾		4	97
﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾		5	201
﴿ ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ﴾		6	213
﴿الٓمٓ ۝١ ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾	البقرة	1–2	82
﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ وَٱرْكَعُوا۟ مَعَ ٱلرَّٰكِعِينَ﴾		43	7
﴿ وَظَلَّلْنَا عَلَيْكُمُ ٱلْغَمَامَ وَأَنزَلْنَا عَلَيْكُمُ ٱلْمَنَّ وَٱلسَّلْوَىٰ كُلُوا۟ مِن طَيِّبَٰتِ مَا رَزَقْنَٰكُمْ وَمَا ظَلَمُونَا		57	83

﴿وَلَٰكِن كَانُوٓاْ أَنفُسَهُمۡ يَظۡلِمُونَ﴾			
﴿وَإِذۡ قُلۡنَا ٱدۡخُلُواْ هَٰذِهِ ٱلۡقَرۡيَةَ فَكُلُواْ مِنۡهَا حَيۡثُ شِئۡتُمۡ رَغَدٗا وَٱدۡخُلُواْ ٱلۡبَابَ سُجَّدٗا وَقُولُواْ حِطَّةٞ نَّغۡفِرۡ لَكُمۡ خَطَٰيَٰكُمۡ وَسَنَزِيدُ ٱلۡمُحۡسِنِينَ﴾		58	83
﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ		62	13
﴿ وَمِنۡ حَيۡثُ خَرَجۡتَ فَوَلِّ وَجۡهَكَ شَطۡرَ ٱلۡمَسۡجِدِ ٱلۡحَرَامِۖ وَإِنَّهُۥ لَلۡحَقُّ مِن رَّبِّكَۗ وَمَا ٱللَّهُ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعۡمَلُونَ ﴾		149	102
﴿تِلۡكَ ٱلرُّسُلُ فَضَّلۡنَا بَعۡضَهُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٖۘ ﴾		253	204
﴿وَقَٰتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمۡ﴾		190	224
﴿لَيۡسَ عَلَيۡكُمۡ جُنَاحٌ أَن تَبۡتَغُواْ فَضۡلٗا مِّن رَّبِّكُمۡۚ فَإِذَآ أَفَضۡتُم مِّنۡ عَرَفَٰتٖ فَٱذۡكُرُواْ ٱللَّهَ عِندَ ٱلۡمَشۡعَرِ ٱلۡحَرَامِۖ وَٱذۡكُرُوهُ		198	214-78

الآية	السورة	رقم الآية	الصفحة
كَمَا هَدَيٰكُمْ وَإِن كُنتُم مِّن قَبْلِهِۦ لَمِنَ ٱلضَّآلِّينَ﴾			
﴿تِلْكَ ٱلرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾		253	204
﴿هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾	ءال عمران	7	6، 12
(ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ)		7	12
﴿ وَيُحَذِّرُكُمُ ٱللَّهُ نَفْسَهُۥ﴾		30	219
﴿وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِي تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلْأَرْحَامَ﴾	النساء	1	15
﴿فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ		59	6

الآية	السورة	رقم الآية	الصفحة
تأويلاً﴾			
﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَوۡفُواْ بِٱلۡعُقُودِۚ (١) أُحِلَّتۡ لَكُم بَهِيمَةُ ٱلۡأَنۡعَٰمِ إِلَّا مَا يُتۡلَىٰ عَلَيۡكُمۡ غَيۡرَ مُحِلِّي ٱلصَّيۡدِ وَأَنتُمۡ حُرُمٌۗ إِنَّ ٱللَّهَ يَحۡكُمُ مَا يُرِيدُ (٢)﴾	المائدة	1،2	79
﴿قَدۡ جَآءَكُم مِّنَ ٱللَّهِ نُورٞ وَكِتَٰبٞ مُّبِينٞ (١٥) يَهۡدِي بِهِ ٱللَّهُ مَنِ ٱتَّبَعَ رِضۡوَٰنَهُۥ سُبُلَ ٱلسَّلَٰمِ وَيُخۡرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ بِإِذۡنِهِۦ وَيَهۡدِيهِمۡ إِلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٖ﴾		15، 16	213
﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَٱبۡتَغُوٓاْ إِلَيۡهِ ٱلۡوَسِيلَةَ وَجَٰهِدُواْ فِي سَبِيلِهِۦ لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ﴾		35	212،
﴿لِكُلّٖ جَعَلۡنَا مِنكُمۡ شِرۡعَةٗ وَمِنۡهَاجٗا﴾		48	83
﴿فَلَمَّا رَءَا ٱلشَّمۡسَ بَازِغَةٗ قَالَ هَٰذَا رَبِّي هَٰذَآ أَكۡبَرُۖ فَلَمَّآ أَفَلَتۡ قَالَ يَٰقَوۡمِ إِنِّي بَرِيٓءٞ مِّمَّا تُشۡرِكُونَ﴾	الأنعام	78	122،123
﴿قُلِ ٱللَّهُۖ ثُمَّ ذَرۡهُمۡ﴾		91	85

﴿يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ﴾		95	3
﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾		103	204
﴿لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ﴾	الأعراف	16	144
﴿فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا﴾		143	99، 125
﴿وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾		204	84
﴿وَاذْكُرْ رَبَّكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وَخِيفَةً﴾		205	214
﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ﴾	الأنفال	17	193
﴿إِنَّمَا النَّسِيءُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ﴾	التوبة	37	8
﴿فَلَا تُعْجِبْكَ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ بِهَا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾		55	20
﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَىٰ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمُ		111	221

الآية	السورة	رقم الآية	الصفحة
ٱلْجَنَّه﴾			
﴿إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ﴾	يونس	4	207
﴿قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ ٱلسَّمَآءِ وَالأَرْضِ أَمَّنْ يَمْلِكُ ٱلسَّمْعَ وَالأَبْصَارَ ومَنْ يُخْرِجُ ٱلْحَيَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ ٱلْمَيِّتَ مِنَ ٱلْحَيِ ومن يُدَبِّرُ الأَمْرَ فَسَيَقُولُونَ ٱلله فَقُلْ أَفَلاَ تَتَّقُونَ﴾	يونس	31	26
﴿أَلاَ إِنَّ وَعْدَ ٱللهِ حَقٌّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَايَعْلَمُونَ﴾	يونس	55	210
﴿ وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ ٱلأَمْرُ كُلُّهُ ﴾	هود	123	207
﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِۦ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَآ أَن رَّءَا بُرْهَـٰنَ رَبِّهِۦ	يوسف	24	194
﴿مَا هَـٰذَا بَشَراً إِنْ هَذَآ إِلاَّ مَلَكٌ كَرِيمٌ﴾	يوسف	31	24
﴿ نَبِّئْنَا بِتَاوِيلِهِۦ إِنَّا نَرِيكَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ﴾	يوسف	36	5
﴿قَالُوٓا أَضْغَـٰثُ أَحْلَـٰمٍ ومَانَحْنُ بِتَاوِيل ٱلاَحْلَـٰم بِعَالِمِينَ﴾	يوسف	44	5
﴿أنَا أُنَبِّئُكُم بِتَاوِيلِهِۦ فَأَرْسِلُونِ﴾	يوسف	45	5

﴿ فَوَرَبِّكَ لَنَسْأَلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ﴾	الحجر	92	13
﴿ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴾		93	13
﴿فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ﴾	النّحل	112	23
﴿إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ﴾	الإسراء	7	210
﴿ وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَتَيْنِ﴾		12	202
﴿وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا﴾		16	16
﴿ وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ وَلَا تَعْدُ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ تُرِيدُ زِينَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرُطًا﴾	الكهف	28	36
﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾		29	14
﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِفَتَاهُ لَا أَبْرَحُ حَتَّىٰ أَبْلُغَ مَجْمَعَ الْبَحْرَيْنِ ﴾		61	222

﴿إِنَّكَ لَن تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا﴾		67	222
﴿سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِع عَّلَيْهِ صَبْرًا﴾		78	5
﴿ الرَّحْمَـنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾	طه	5	14
﴿وَخَشَعَتِ الْأَصْوَاتُ لِلرَّحْمَنِ فَلَا تَسْمَعُ إِلَّا هَمْسًا ﴾		108	84
﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ﴾	الانبياء	30	164
﴿ وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِن بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ﴾		105	77
﴿ وَهُوَ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيَاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ وَأَنزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا ﴿٤٨﴾ لِّنُحْيِيَ بِهِ بَلْدَةً مَّيْتًا وَنُسْقِيَهُ مِمَّا خَلَقْنَا أَنْعَامًا وَأَنَاسِيَّ كَثِيرًا﴾	الفرقان	48،49	167
وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُ نَسَبًا وَصِهْرًا وَكَانَ رَبُّكَ قَدِيرًا﴾		54	126
﴿الم ﴿١﴾ غُلِبَتِ الرُّومُ ﴿٢﴾ فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُم مِّن بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ ﴿٣﴾﴾	الروم	3،2،1	76

﴿ إِنَّ ٱللَّهَ عِندَهُۥ عِلْمُ ٱلسَّاعَةِ ﴾	لقمان	34	203
﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يُؤْذُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ لَعَنَهُمُ ٱللَّهُ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ وَأَعَدَّ لَهُمْ عَذَابًا مُّهِينًا ﴾	الأحزاب	57	17
﴿لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِى رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ ﴾		21	189
﴿وَدَاعِيًا إِلَى ٱللَّهِ بِإِذْنِهِۦ وَسِرَاجًا مُّنِيرًا﴾		46	48
﴿بَلْ كَانُوا۟ يَعْبُدُونَ ٱلْجِنَّ أَكْثَرُهُم بِهِم مُّؤْمِنُونَ﴾	سبأ	41	190
﴿ وَلَا يُنَبِّئُكَ مِثْلُ خَبِيرٍ ﴾	فاطر	14	86
﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُؤْذُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ لَعَنَهُمُ ٱللَّهُ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ وَأَعَدَّ لَهُمْ عَذَابًا مُّهِينًا ﴾		57	17
﴿ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴾	يس	83	207
﴿ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ عِندَ رَبِّكُمْ تَخْتَصِمُونَ﴾	الزمر	31	13
﴿ قُلْ أَفَغَيْرَ ٱللَّهِ تَأْمُرُوٓنِّىٓ أَعْبُدُ أَيُّهَا ٱلْجَٰهِلُونَ﴾		64	20
﴿بَلِ ٱللَّهَ فَٱعْبُدْ وَكُن مِّنَ ٱلشَّٰكِرِينَ﴾		66	20
﴿ وَتَرَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ حَآفِّينَ مِنْ حَوْلِ ٱلْعَرْشِ ﴾		75	170
وَقِهِمُ ٱلسَّيِّـَٔاتِ	غافر	9	198

الآية	السورة	رقمها	الصفحة
﴿وَاسْتَغْفِرْ لِذَنبِكَ﴾		55	198
﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يُنَادَوْنَ لَمَقْتُ اللَّهِ أَكْبَرُ مِن مَّقْتِكُمْ أَنفُسَكُمْ إِذْ تُدْعَوْنَ إِلَى الْإِيمَانِ فَتَكْفُرُونَ﴾		10	18
﴿بَلِ اللَّهَ فَاعْبُدْ وَكُن مِّنَ الشَّاكِرِينَ﴾		66	20
﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يُنَادَوْنَ لَمَقْتُ اللَّهِ أَكْبَرُ مِن مَّقْتِكُمْ أَنفُسَكُمْ إِذْ تُدْعَوْنَ إِلَى الْإِيمَانِ فَتَكْفُرُونَ﴾	**فصلت**	10	18
﴿حم عسق﴾	**الشورى**	1	166
﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾		11	25
﴿أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ﴾		53	207
﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾	**الزخرف**	11	26
﴿وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِندَ الرَّحْمَٰنِ إِنَاثًا﴾		19	24
﴿وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ﴾		44	195
﴿وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِندَ الرَّحْمَٰنِ إِنَاثًا﴾	**الدخان**	19	24
﴿فَمَا بَكَتْ عَلَيْهِمُ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ وَمَا كَانُوا		29	23

﴿مُنظَرِينَ﴾			
﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾	محمد	19	196
﴿أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ﴾	الفتح	29	85
﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ﴾	الحجرات	15	223
﴿فَمَا بَكَتْ عَلَيْهِمُ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ وَمَا كَانُوا مُنظَرِينَ﴾	الذاريات	29	24
﴿هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ ضَيْفِ إِبْرَاهِيمَ الْمُكْرَمِينَ﴾		24	19
﴿إِذْ دَخَلُوا عَلَيْهِ فَقَالُوا سَلَامًا قَالَ سَلَامٌ قَوْمٌ مُنكَرُونَ﴾		25	19
﴿يَوْمَ تَمُورُ السَّمَاءُ مَوْرًا ۝٨ وَتَسِيرُ الْجِبَالُ سَيْرًا ۝٩﴾	النّجم	10 -9	101
﴿وَلَهُ الْجَوَارِ الْمُنشَآتُ فِي الْبَحْرِ كَالْأَعْلَامِ﴾	الرحمن	24	101
﴿إِذْ دَخَلُوا عَلَيْهِ فَقَالُوا سَلَامًا قَالَ سَلَامٌ قَوْمٌ مُنكَرُونَ﴾		25	19
﴿فَيَوْمَئِذٍ لَا يُسْأَلُ عَن ذَنبِهِ إِنسٌ وَلَا جَانٌّ﴾		39	13
﴿وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّتَانِ﴾		40	218
﴿ذَوَاتَا أَفْنَانٍ﴾		48	192

الآية	السورة	رقمها	الصفحة
﴿فِيهِمَا عَيْنَانِ تَجْرِيَانِ﴾		50	192
﴿مَنْ أَنصَارِيَ إِلَى اللهِ﴾	**الصّفّ**	14	18
﴿وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِيناً وَيَتِيماً وَأَسِيراً ﴿٨﴾ إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ لاَ نُرِيدُ مِنكُمْ جَزَاءً وَلاَ شُكُوراً ﴿٩﴾﴾	الإنسان	8- 9	199
﴿هَذَا يَوْمُ لاَ يَنطِقُونَ ۞ وَلاَ يُؤْذَنُ لَهُمْ فَيَعْتَذِرُونَ﴾	المرسلات	35- 36	13
﴿وَإِذَا السَّمَاءُ كُشِطَتْ﴾	التكوير	11	191
﴿وَإِذَا الْجَنَّةُ أُزْلِفَتْ﴾		13	191
﴿وَالصُّبْحِ إِذَا تَنَفَّسَ﴾		18	45
﴿وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ﴾	الضحى	11	199
﴿وَالْعَصْرِ﴾	العصر	1	196
﴿وَاسْتَغْفِرْهُ إِنَّهُ كَانَ تَوَّاباً﴾	النصر	3	198

القافية	البيت الشعري	الصفحة
الباء	عَلَى أَنّهَا كَانَتْ تَأَوُّلُ حُبِّهَا ** تَأَوُّلُ رِبْعِيِّ السِّقَابِ فَأَصْحَبَا	1
	لَمْياءُ لَعْسَاءُ مَعْسُولٌ مُقَبَّلُهَا ** شَهَادَةُ النّحْلِ مايَلْقَى مِنَ الضَّرْبِ رَيَّا المخَلْخَلِ دَيْجُورٌ عَلَى قَمَرٍ ** فِي خَدِّهَا شَفَقٌ غُصْنٌ عَلى كُثُبِ حَسْنَاءُ حَالِيَةٌ لَيْسَتْ بِغَانِيَةٍ ** تَفْتَرُّ عَنْ بَرْدٍ ظَلْمٍ وعَنْ شَنَب	-88 89
	لَمَّا فَنَيْتُ الفَنَا وَمَابَقَيْتُ إِلَّا أَنَا ** فِي الحِسِّ وَفِي المعْنَى أَنَا الطَّالِبُ المطْلُوبُ شَرَابِي لِي مِنِّي وَسِرِّي فِي الأَوَانِي ** حَاشَا يَكُونُ الثَّانِي أَنَا الشَّارِبُ المشْرُوبُ أَنَا الكَاسُ أَنَا الخَمْرَةُ أَنا البَابُ أَنا الحَضْره** أَنا الجَمْعُ أَنَا الكَثْره أَنَا المحِبُّ المحْبُوبْ	-138 139
	يَا مَنْ تَهْوَى مَا نَهْوَى اِخْلَعْ نَعْلَ السِّوَى** فِي الوَادِ المقَدَّسِ كَمَا أَنَا خَلَعْتُ فَخَلَعْتُ النَّعْلَيْنِ كَذَا الكَوْنَيْنِ ** لِئَلاَّ يَبْقَى مِنْ بَيْنِ ثُمَّ نُودِيتُ	99
التاء	هُنَا يُصْلَى العُشَّاقُ فِي العِشْقِ لَظَى ** تَرْمِي بِشَرَارِ الطَّرْدِ لِلْمُتَعَنِّتِ	100
	هَذَا الكَمَالُ هَذَا الجَمَالُ وَالبَهَا ** هَذَا الوِصَالُ إِنْ تُرِدْهُ فَاثْبُتِ	129
	زَادَنِي الشّوق بالشّراب وأَشْهَدَنِي ** حُبّ الجمال بِالمعَايَانَاتِ وأَلْبَسَنِي ثَوْبَ المشَاهَدَةِ لِعِلْمِهِ ** يُجْزِنِي بِالتِحَاقِ الكَارَامَاتِ وسَاقِي الشَّرَابِ مَهدُ شَرَابِهِ ** لِمَنْ عَانَقَ مَجْدًا أَوْ كَفَّ عَنِ الشَّهَوَاتِ	104
	فَلَذَّ لَنَا المشْروبُ وقَلَّ شَارِبُهُ ** فَمَاعَذْبُ الشَّرَابِ لِأَهْلِ المنَاجَاةِ	104
	واعْتَبِرْ نَفْسَ الإِطْلاَقِ فِي القَيْدِ لَحْظَةً ** عَسَاكَ تَرَى التَّوْحِيدَ فِي عَيْنِ الكَثْرَة	100
	فَهِمْ بِلَيْلَى فِي جَمَالِ حُسْنِهَا **حُبًّا وَمَشْهَدًا فِي كُلِّ وَجْنَةِ وَافْنَى فَنَاءً سَرْمَدًا فِي عَيْنِهَا ** واعْطِ الآدَابَ حَقَّهَا مِنْ سُنَّةِ	-129 130
	الكَوْنُ كَسَرَابٍ كَمَا جَاءَ فِي الآيَةِ ** هَبَاءً فِي هَوَاءٍ عِنْدَ أَهْلِ الحَقِيقَةِ	119
	سَقَتْنِي كَاسَ الهوَى مِنْ طَيْبِ الخُمَيْرَةِ ** جَلَوْتُ بِهَا السِّوَى عَنْ نُورِ البَصِيرَةِ	131

	اِخلَعْ نَعْلَيْكَ وافْنَ إِنْ شِئْتَ مُلاَقَاتِي ** إِنْ أَرَدْتَ تَعْرِفْنَا أَنَا عَيْنُ الحَيَاةِ	119
	شَرِبْتُ مِنَ المِعْنَى كُؤُوسًا صَافِيَّة ** فَإِذَا قُلْتُ أَنَا أَنا وَلاَ فُخْرَةِ	114
	كُلُّ عَابِدٍ يَهْوَى الْآخِرةِ ** وَأَنَا كُلَّ السِّوَى طَوَيْتُ بِلَمْحَةِ	114
	وَعَنْ مَذْهَبِي فِي الحُبِّ مَالِي مَذْهَبٌ ** وإِنْ خِلْتُ يَوْمًا فَارَقْتُ مِلَّتِي وَلَوْ خَطَرَتْ لِي فِي سِوَاكِ إِرَادَةٌ ** عَلَى خَاطِرِي سَهْوًا قَضَيْتُ بِرِدَّتِي	58
	خَلَعْتُ النَّعْلَيْنِ بَلْ خَلَعْتُ مَا عَلَيْهَا ** وَمَا دُونَهَا كَذَا الوُجُودَ بِخَلْعَتِي ثُمَّ رَاجَعْتُ نَفْسِي فِي تَحْقِيقِ حَقِّهَا ** فَوَجَدْتُهَا نوراً فِي نَارِ صُورِيَّتِي فَدونَكَ مِنْ شُعَاعِ الحَقِّ حَقِيقَةً ** إِذَا كُنْتَ ذَا بَصَرٍ تَرَاهُ فِي مِرْأَتِي	100
	دَعْنِي عَذُولِي فَالغَرَامُ مَذْهَبِي ** وَزِدِ المِلاَمَ فَهُوَ نَارُ جَذْوَتِي	130
	أَنَا عَيْنُ التَّحْقِيقِ يَا مَنْ تَطْلُبُ رُؤْيَتِي ** أَنَا مِنْهَجُ الطَّرِيقْ والكَوْنُ فِي قَبْضَتِي مِنْ بِحَارِ الجَبَرُوتْ قَدْ ظَهَرَتْ نُقْطَتِي ** تَلَوَّنَتْ بِالنَّاسُوتْ وسِرِّ المِلَكُوتِ	119
	أَيَا رَوْضَةَ العُشَّاقِ قَدْ هَيَّجْتِي مُهْجَتِي ** أَيَا حَضْرَةَ الإِطْلاَقْ فَيَّضْتِ صَبَابَتِي سَقَتْنِي كُؤُوسَ الحُبِّ مَحَّقَتْ أَنِيَّتِي ** صِرْتُ فَرِحْ وَنَطْرَبْ تَائِهًا بِسَكْرَتِي مَلَكَتْنِي فِي الآفَاقْ وَرَضَتْ بِزَوْرَتِي ** رَفَعَتْ عَنِّي الرِّوَاقْ تَعْظِيمًا لِسَطْوَتِي	131
	غَرَسْتُ غُصْنَ الهَوَى فِي قَلْبِي وَمُهْجَتِي ** وَعِنْدِي مِنْهَا نَشْوَه كَانَتْ قَبْلَ نَشْأَتِي	114
الجيم	تَرَاهُ إِذَا غَابَ عَنِّي، كُلُّ جَارِحَةٍ ** فِي كُلِّ مَعْنَى لَطِيفٍ رَائِقٍ بَهِجِ وفِي نَغْمَةِ العُودِ والنّايِ والرّخيمِ إِذَا ** تَأَلَّفَا بَيْنَ أَلْحَانٍ مِنَ الهَزَجِ وفِي مَسَارِحِ غِزْلاَنِ الخَمَائِلِ فِي** بَرْدِ الأَصَائِلِ والإِصْبَاحِ فِي البَلَجِ وَفِي مَسَاقِطِ أَنْدَاءِ الغَمَامِ عَلَى** بِسَاطِ نُورٍ مِنْ الأَزْهَارِ مُنْتَسَجِ وفِي التِثَامِي ثَغْرَ الكَأْسِ مُرْتَشَفًا ** رِيقَ المِدَامَةِ فِي مُسْتَنْزَهٍ فَرِجِ	59
الحاء	يَانَدِيمِي امْلاَ الأَوَانِي ** وَدِرِ الكَأْسَ عَلَى المِلاَحِ أَدِرْ الكَأْسَ لِخِلاَّنِي** وَاسْقِ نَحِيلَ الجِسْمِ يَرْتَاحِ خَمْرَتِي تُرَى لِلْأَعْيَانِ ** كِمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحِ	132

	عُتِّقَتْ فِي أَصْلِ الدِّنَانِ ** قَبْلَ آدَمَ سِرُّهَا بَاحِ كَانَتْ قَبْلَ كَوْنِ الأَكْوَانِ ** خَمْرَه مُجَرَّده عَنِ الأَقْدَاحِ	132
الدال	اِقْرَأْ مِنِّي سَلاَمًا عَبِقًا ** إِنْ بَدَتْ نَجْدُ إِنَّ لِي قَلْبًا إِلَيْهَا شَيِّقًا ** شَفَّهُ الوَجْدُ	105
	ولاَبَاطِنٌ إِلاَّ أَنَا ذَاكَ بَاطِنٌ ** ولاَ ظَاهِرٌ غَيْرِي فَلاَ أَقْبَلُ الجَحْدَا فَقُلْ عَالِمٌ وَقُلْ إِلَهٌ وقُلْ أَنَا ** وَقُلْ أَنْتَ وَهُوَ لَسْتَ تَخْشَى بِهِ رَدَّا تَعَدَّدَتِ الأَسْمَاءُ وَإِنِّي لَوَاحِدٌ ** أَلاَ فَاعْبُدُونِي مُطْلَقًا نَزْهًا فَرْدَا	109
	وَإِنِّي إِذَا أَوْعَدْتُهُ أَوْ وَعَدْتُهُ **لَمُخْلِفُ إِيعَادِي وَمُنْجِزُ مَوْعِدِي	210
الراء	يَا مَنْ فِي وَصْفِكَ صَارَ العَقْلُ فِي وَجَلٍ** مِنْ هَيْبَةِ الحُسْنِ قَالَ غَيْرُ مُفْتَكِرِ سِرُّ مِنَ الشَّمْسِ فِي مَجْلَى مِنَ القَمَرِ ** فِي كُنْهِهِ حَارَ أَهْلُ العِلْمِ والنَّظَرِ	125
	سَرَائِرُ سِرِّي تُرْجُمَانٌ إِلَى سِرِّي *** إِذَا مَا الْتَقَى سِرّي وسِرُّك فِي السِّرّ وَمَا أَمْرُ صَبْرِ الصَّبْرِ مِنِّي وَإِنَّمَا *** أُمِرْتُ بِصَبْرِ الصَّبْرِ إِذَا عَزَّنِي الصَّبْرُ	51
	بَدَا سِرٌّ عَتِيقْ ** مِنْ خِلاَلِ السِّتْرِ أَفْنَى قَلْبَ العَشِيقْ ** مِنْ شِدَّةِ الأَمْرِ يَالَهُ مِنْ رَحِيقْ ** يُفْنِي عَنِ الغَيْرِ	128
	لِلْهَوَى هُجُومٌ قَاهِرٌ مُلِيمْ ** تَعْلُوهُ سُمُومٌ تصْلِي القَلْبَ نَارَا تُفْجِيكَ بَوَارِقٌ، تَتْلُوهَا شَوارِقٌ ** فَتَبْدُو خَوَارِقٌ قَهْرَا، واضْطِرَارَا تُحْدِثُ اِنْدِهَاشَا لَهَا القَلْبُ جَاشَا ** والصَّبْرُ تَلاَشَى الفُؤَادُ حَارَا	118
	هَذِي لَيْلَى قَدْ بَدَتْ بِالحُسْنِ تَلَوَّنَتْ** لِبَعْضِهَا ظَهَرَتْ وَبَطَنَتْ فِي الظُّهُورْ ظَهَرَتْ لِبَعْضِهَا وَغَابَتْ عَنْ كُلِّهَا ** فَلَوْ كُنْتَ تَدْرِي لَصِرْتَ بِهَا مَسْرُورْ سَقَتْنِي كَاسَ التَّحْقِيقْ وَهَدَتْنِي لِلطَّرِيقْ ** أَغْرَقَتْنِي فِي العَمِيقْ بَحْرُهَا فَاقَ البُحُورْ	-126 127
	وَمَا أَمْرُ سِرِّ السِرِّ مِنّي، وإِنَّمَا *** أَهِيمُ بِسِرِّ السِرِّ مِنْهُ إِلَى سِرّي وَمَا أَمْرُ أَمِرَ الأَمْرُ مِنِّي وإِنَّمَا *** أُمِرْتُ بِأَمْرِ الأَمْرِ لَمَّا قُضِيَ أَمْري	51

القافية	الأبيات	الصفحة
السين	حَوَيْتُ بِكُلِّي كُلَّ كُلِّك يَا قُدْسِي ** تَكَاشَفَتْنِي حَتَّى كَأَنَّكَ فِي نَفْسِي أُقَلِّبُ قَلْبِي فِي سِوَاكَ فَلاَ أَرَى ** سِوَى وَحْشَتِي مِنْهُ وَأَنْتَ بِهِ أُنْسِي فَهَا أَنَا فِي حَبْسِ الحَيَاةِ مُمَنَّعٌ ** مِنَ الأُنْسِ فَاقْبِضْنِي إِلَيْكَ مِنَ الأُنْسِ	52
القاف	اتَّحَدَّ المعْشُوقُ بِالعَاشِقْ *** ابْتَسَمَ المؤمُوقُ لِلْوَامِقْ واشْتَرَكَا الشَّكْلاَنِ فِي حَالَةٍ *** فَامْتَحَقَا فِي العَالَمِ المَاحِقْ	53
اللام	غَمْرُ الرِّدَاء إذا تَبَسَّمَ ضَاحِكاً***غَلِقَت لِضِحْكَتِهِ رِقَابُ المَالِ	23
	أَيَا وَاحِدًا فِي الحُسْنِ لَيْسَ لَهُ مِثْلُ ** وَمَنْ حَارَ فِي إِدْرَاكِهِ الحِسُّ والعَقْلُ وَمَنْ كُلَّمَا شَاهَدْتُ إِطْلاَقَ حُسْنِهِ ** يُقَيِّدُ لِي عَنْ كُلِّ فَضْلٍ لَهُ فَضْلُ أُوَجِّهُ أَسْرَارِي إِلَى كُلِّ وِجْهَةٍ ** فَأَشْهَدُ مِنْهَا نُورَ وَجْهِكَ لاَ يَخْلُ وأَنْظُرُ هلْ شَيْءٌ سِوَاكَ ولاَ أَرَى ** سِوَى وَاحِدٍ فِي بَعْضِهِ يُثْبِتُ الكُلُّ	108-109
	وَقَفْتُ بِالبَابْ وَرَفَعْتُ الحِجَابْ ** فَقَالَ البَوّابْ أَهْلاً وسَهْلاَ أُدْنُ يَاعَاشِقْ إِنْ كُنْتَ صَادِقْ ** لِلسِّوَى فَارِقْ تَغْنَمِ الوَصْلاَ	114-115
	يَاتِي مُقَيَّدْ فَانِي مُجَرَّدْ ** مَنْ طَالَبْ يُورَدْ يَرْضَى بِالْقَتْلاَ	116
	مَنْ أَرَادَ الشَّرَابْ وَرَفَعَ الحِجَابْ** فَلْيَاتِ لِلْبَابْ قَبِلَ أَنْ يُغْلَى بِقَتْلِ النُّفُوسْ وَفَنَا المحْسُوسْ ** حَضْرَةَ القُدُّوسْ فِيهَا يَتَوَلَّى	116
الميم	مِنْ رُوحِ خَيْرِ الوَرَى اسْتَمَدَّتْ *** أَرْوَاحُهُمْ فَوْقَ مَايُرَامْ وَمِنْ سَنَا شَمْسِهِ اسْتَنَارَتْ *** أَقْمَارُهَا فَانمَحى الظَّلاَمْ	123
	وَيَفْنَى حَقًّا فِي ذَاتِ مَوْلاَهْ ** فَنَاءً صِرْفًا يَاحَافِظَ النِّظَامْ ويَبْقَى بِالحَقِّ لاَبِهَوَاهْ ** يَصِيرُ بَرْزَخًا بَيْنَ أَبْحُرٍ عِظَامْ وَيَنْظُرُ لِلْعَرْشِ وَمَا فَوْقَاهْ ** وَمَا تَحْتَ الثَّرَى بِلاَ أَوْهَامْ هَذَا بَحْرٌ عَمِيقْ فِيهِ تَاهُوا ** رِجَالُ الطَّرِيقِ وَأَقْطَابُ الإِسْلاَمْ	126-127
	الكَاسُ وَالخَمْرُ يَافاهِمْ مَعْنَاهْ *** اِمْتَزَجَتْ صَارَتْ أَصْلَ الأَنَامْ	131
	يَقُولُونَ صِفْهَا فَأَنْتَ بِوَصْفِهَا ** خَبِيرٌ، أَجَلْ! عِنْدِي بِأَوْصَافِهَا عِلْمُ صَفَاءٌ ولاَمَاءٌ، ولُطْفٌ، ولا هَوَا ** ونُورٌ ونَارٌ، ورُوحٌ ولاَجِسْم	59

	تُقَدِّمُ كُلَّ الكَائِنَاتِ حَدِيثَهَا ** قَدِيمًا، ولاَشَكْلٌ هُنَاكَ ولاَرَسْمُ وهَامَتْ بِهَا رُوحِي، بِحَيْثُ تَمَازَجَا، اتِّ ** حَادًا ولاَجِرْمٌ تَخَلَّلَهُ جِرْمُ	59
	اِجْعَلْ وَصْفَكَ ذُلاَّ *** وَكُنْ عَبْدًا مُقِيمْ مَافِي الوُجُودْ إِلاَّ *** إِلَهُنَا العَظِيمْ لِلطَّوْرِ قَدْ تَجَلَّى *** وَكَلَّمَ الكَلِيمْ	98
	فَيَسْكُنُ وَجْدُنَا إِذَا وَجَدْنَا** أَرْوَاحَ القُرْبِ هَبَّ بِهَا نَسِيمْ لَا سُكُونٌ والسُّكون نَقْصٌ ** وهَلْ لِلْوَجْدِ مِنْ مُقَامٍ يُقِيمْ كَذَاكَ البُعْدُ إِنَّ البُعْدَ مَعْنَى ** يَضِلُّ فِي غَوْرِهِ الغَبِيُّ الغَشِيمْ	140
	قُمْ خَلِيلِي لَقَدْ أَطَلْتَ المنَامَا *** قَدْ أَزَاحَ مِنَّا الصَّبَاحَ الظَّلاَمَا وَتَبَدَّتْ شَمْسُ الحَقِيقَةِ يَعْلُو *** ضوؤُهَا الوَهْدَ والرُّبَى والأَكَامَا فَاخْتَفَى لِطُلُوعِهَا كُلَّ نَجْمٍ *** وانْمَحَى البَدْرُ وانْجَلَى الكَوْنُ جاما	122
	يَتَهَدَّمُ الهَرَمَانُ فِي أَخْبَارِهَا ** وَبِنَاءُ عَقْدِ وَلاَكَ لَمْ يَتَهَدَّمِ وَكَذَا السَّمَاءُ تَمُورُ مَوْرًا والجِبَالُ ** تَسِيرُ سَيْرًا وَهُوَ لَمْ يَتَثَلَّمِ إِنْ كَانَ دَهْرِي رَاحَ يَظْلِمُنِي بِبُعْدِي ** عَنْكَ حَادِثُ صَرْفِهِ المتَقَدِّمِ	101
	لَكَ يَا عُلِيَّ عَلَيَّ عَهْدُ مَحَبَّةٍ ** تُنْمَى ولاسْتِمْرَارِ فَضْلِكِ تَنْتَمِي فَعَلِى الجِبَالِ المنْشَآتِ وَسَيْرِهَا ** فِي البَحْرِ كَالأَعْلاَمِ كَشْفَ تَظَلُّمِي	101
النون	يَانَسِيمًا بَاتَ مِنْ زَهْرِ الرُّبَا ** يَقْتَفِي الرُّكْبَان احْمِلْنَ مِنِّي سَلاَمًا طَيِّبًا ** مِنْ أُهَيْلَ البَانْ	-104 -105
	لَوْلاَ النَّبِيُّ رَسُولُ اللهِ مَاطَلَعَتْ ** شَمْسٌ وَلاَقَمَرٌ والحَقُّ تبيين وَلاَ سَمَاءٌ ولاَ أَرْضٌ وَلاَجَبَلٌ ** وَلاَبِحَارٌ وَلاَمَاءٌ وَلاَ طِينُ وَلاَوُحُوشٌ ولاَجِنٌّ وَلاَ بَشَرٌ ** وَلاَ الثِّمَارُ الّتِي مِنْهَا البَسَاتِينُ وَلاَحَيَاةٌ وَلاَمَوْتٌ وَلاَ سَبَبٌ ** وَلاَ يقِينٌ وَلاَ أَمْرٌ وَلاَ دِينُ	-102 103
	أُطَارِحُهَا عِنْدَ الأَصِيلِ وبِالضُّحى ** بِحَنَّةِ مُشْتَاقٍ وأَنَّةِ هَيْمَانِ	88
	واذْكُرَالِي حَدِيثَ هِنْدٍ ولُبْنَى ** وسُلَيمَى، وزَيْنَب وعنَان	87

	هِيَ سِرٌّ صَمَدَانِي** فِي صُدُورِ الزَّمَانِ	133
	ولِضُعْفِ عَنْ دِفَاعِ ادْخُلنَ ** بَحْرُ عَجزٍ وتَذَلَّلْ واسْكُنَا وَتَلَطَّفْ فِي السُّؤَالِ وَارْكَبْنَ ** سُفُنَ الرَّحْمَةِ تَلْقَ السَّكَنَا	97
	وَارْكَبْنَ فُلْكَ الحيَاةِ واسْبَحْنَ** فِي بِحَارِ النُّورِ يَسْطَعْ مَاهُنَا ولِبَحْرِ الخِدْمَةِ ارْكَبْ سُفُنًا** لِلنَّجَاةِ مِنْ عَواصِفِ الفَنَا	96
	عَرِّفَانِي إِذَا بَكَيْتُ لَدَيْها ** تُسْعِدَانِي عَلى البُكَا تُسْعِدَانِي	87
	يَاخَلِيلِي قُلِ اللهُ وَحِّدَهُ فِي الكَثْرَةِ ** لاتَرَ مَا سِوَى اللهْ فِي كُلِّ كَائِنَةٍ	115
الهاء	أَيَا مُرِيدَ اللهْ نعِيدْ لَكْ قَوْلَ اِصْغَهْ ** إِذَا تُلاَحِظْ قَوْلِي نُوصِيكَ لِوَجْهِ اللهْ	117
	إِذَا ذَكَرْتَهُ بِالجِدِّ تَرَى مَالاَ تَرَاهْ **كُلُّ مَاتَهْوَاهْ مَوْجُودْ فِي ذَاتِ اللهْ كُلُّ فَانِي عَنْكَ مَوْجُودْ بِهِ وَلَهْ ** تَصِيرْ بَاقِي بِهِ مَحْفُوفْ بِذِكْرِ اللهْ	-117 118
	هَذَا الهَوَى فَتِهْ بَهِ*** هَذَ الدَّوَا فَمُتْ بِهِ فَاغْرَقْ فِي بِحَارِ حُبِّهِ*** وَلاَ تَخَفْ مِنْ مَوْجِهِ	120
	كُنْ وَالِهْ تَايِهْ مَسْرُورْ بِذِكْرِ اللهْ ** فِي الاسْمِ إِذَا تَفْنَى تَصِلْ لِمُسَمَّاهْ	117
	غُصْ فِيمَنْ تَهْوَى بِالْقَلْبِ وَ الرُّوحْ مْعَهْ ** غِبْ فِي غَيْبِ الغَيْبِ تَغِيبْ عَمَّا سِوَاهْ	-117 118
	إِذَا كَانَ القُرْبُ يُفْنِي ** أَنَا البَاقِي بِبَقَاهَا يَالَهَا مِنْ نُورٍ يُغْنِي ** عَنِ الشَّمْسِ وضُحَاها بَلْ هِيَ شَمْسُ المَعَانِي ** والقَمَرُ إِذَا تَلاَهَا	110
	جَلَتْ لَكَ لَيْلَى مِنْ مَثْنَى نِقَابِهَا ** طَرِيقًا وأَبْدَتْ لمحَةً مِنْ جَمَالِهَا فَطِبْتَ بِهَا عَيْشًا وتُهْتُ لَذَاذَةً ** وفَيَّأَكَ الإِلْمَاعُ بِرَدِّ ظِلاَلِهَا فَكَيْفَ تَرى لَيْلَى إِذَا هِيَ أَسْفَرَتْ ** ضَحَاءً وأَبْدَتْ وَافِرًا مِنْ دَلاَلِهَا	111
	أَلْطَافُهُ فِي قَهْرِهِ*** تُنْجِي غَرِيقَ بَحْرِهَا	120
	هَذَا المِنَى فاعلَقْ بِهِ*** يَاسَالِكًا سُبُلَ النُّهَى	120
الواو	يَا تُرْبَةً مَثْلُهَا مِنْ تُرْبَةٍ ** فِيهَا شِفَاءٌ لِكُلِّ عَاصٍ والدّوى	

	يَارَوْضَةً مِثْلُهَا مِنْ رَوْضَةٍ ** يَاسَعْدَ مَنْ فِي جَنَّةِ المأْوَى أَوَى كَمْ لِي أَنُوحُ عَلَى الوُصُولِ وعِنْدَمَا ** وَصَلَتْنِي أَصْلَيْتَنِي نَارَ الجوَى فَكَأَنَّنِي الظَّمْآنُ صَادَفَ فِطْرَةً ** فَتَضَاعَفَ الظَّمَأُ الشَّدِيدُ وَماارْتَوَى	105

اسم وكنية العلم	الصّفحة
(الأمير) عبد القادر الجزائري	183
(ابن برّجان) عبد السّلام بن عبد الرحمن بن أبي الرّجال.	74
(البوزيدي) محمّد بن أحمد الشريف الحسني السليماني الغماري	99
(بوشنتوف) سيدي علي	176
(التلمساني) عفيف الدين	108
(الجبلي) ابن مسرّة	70
(الجنيد) أبو القاسم البغدادي	44
(الحلاّج) أبو منصور	46
(بن سليمان) محمّد بن عودة	120
(السهروردي) شهاب الدين	48
(ابن سينا) أبو علي بن حسين	60
(الشّشتري) أبو حسن	87
(شنتوف) العربي بن محمّد المعسكري	139
(العروسي) القسنطيني بركات بن باديس	102
(العطّار) فريد الدّين	67
(العلاوي) أحمد بن مصطفى	99
(ابن عمار) أبو العباس سيدي أحمد	141
(ابن الفارض) أبو حفص شرف الحموي	57
(ابن قسّي) أبو القاسم أحمد بن الحسن	71
(القشيري) أبو القاسم	62
(النّفري) محمّد بن عبد الجبّار	54
(الكلاباذي) أبو محمد بن إسحق الحنفي البخاري	62
(الهواري) سيدي محمد بن عمر	179
(الورثلاني) سيدي الحسين بن محمد	144

ملحق لأهم المصطلحات الواردة في الرسالة حسب أوّل ذكر لها.

المصطلح	الصّفحة
الأحرف السّبعة	15
الأنطولوجي	32
الإشارة	10
الإشارات	165
الإشراق	65
الإنسان الكامل	169
البرق	118
البقاء	118
التّأويل	1
التّأويل الرمزيّ	112-170
التأويليّة القديمة	28
التأويليّة المعاصرة	29
الاتحاد	53
التّصوّف	34
التّفسير	6
التّقابل	110
التقديم والتأخير	20
التلوين والتمكين	158
الجمال	106
الجلال	106
الحذف	19

هرمس Hermes	27
الهرمسيّة	60
الهرمينوطيقا Herméneutique	27
وحدة الشّهود	51
وحدة الوجود	51
الوقفة	54

قائمة المصادر والمراجع

المصادر والمراجع

القرآن الكريم برواية ورش عن الإمام نافع.

المصادر باللغة العربية:

1- (**الآلوسي**) أبو الفضل شهاب الدين محمود البغدادي : روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، دار إحياء التّراث العربي، بيروت، لبنان،(د.ط.ت.ش)، ج1.

(**الأمير**)عبد القادر الجزائري الحسني:

2- الديوان، تح: العربي دحو، منشورات ثالة، الجزائر، ط3، 2007.

3- المواقف في التّصوّف والوعظ والإرشاد،دار اليقظة، دمشق، سورية،ط2، 1966،ج3،2،1.

4- المواقف في بعض إشارات القرآن إلى الأسرار والمعارف، تح: عبد الباقي مفتاح، دار الهدى، الجزائر، ط1، 2007.

5- (**برادة**) علي حرازم بن العربي: جواهر المعاني وبلوغ الأماني في فيض سيدي أبي العباس التيجاني،تح: عبد اللطيف عبد الرحمن، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1997م، ج:1.

6- (**ابن برجان**) عبد السّلام بن عبد الرحمن بن محمد اللخمي الإشبيلي: تفسير ابن برّجان المسمّى تنبيه الأفهام إلى تدبّر الكتاب الحكيم، وتعرّف الآيات والنّبأ العظيم، تح: أحمد توفيق المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2013، ج4.

7- (**ابن بكار**) بلهاشمي:كتاب مجموع الحسب والنسب والفضائل والتاريخ والأدب في أربعة كتب، ابن خلدون، الشارع الوطني، تلمسان،(د.ط) 1381هـ، 1961م.

8- (**البوزيدي**) المستغانمي محمد: ديوان محمد البوزيدي المستغانمي، ضمن كتاب: الآداب المرضية لسالك الطّريقة الصّوفية، ضبط وتصحيح: عاصم إبراهيم الكيّالي، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط1، 2006م.

9- (**البوعبدلّي**) البطيوي بوعبد الله: الديوان، تح: العربي دحو، تق: بومدين بوزيد، تلمسان عاصمة الثّقافة الإسلاميّة، 2015.

(**التّلمساني**) **عفيف الدّين:**

10- الديوان، تح: عاصم إبراهيم الكيّالي، كتاب ناشرون، لبنان، ط:1، 2013م.

11- شرح مواقف النّفري، تح: جمال المرزوقي، تصدير: عاطف العراقي، مكتبة المحروسة، مصر، ط1.

12- (**التّليدي**) عبد الله عبد القادر: المطرب بمشاهير أولياء المغرب، دار الإيمان، الرّباط، ط4، 1424هـ، 2003م.

13- (**ابن تيمية**) تقي الدين بن أحمد: الإكليل في المتشابه والتأويل، تح: محمد الشيمي شحاتة، مصر الإسكندريّة، دار الإيمان،(د.ط.ت.ش).

(**الجرجاني**) **عبد القاهر** :

14- أسرار البلاغة في علم البيان، تح، محمد رشيد رضا، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، ط1 1409هـ-1988.

15- دلائل الإعجاز في علم المعاني، تح: أحمد رضا، بيروت، لبنان، دار المعرفة، (د.ط) 1402هـ-1981م.

16- (**ابن جنّي**) أبو الفتح عثمان: الخصائص، تح: محمد علي النجار، القاهرة، المكتبة العلمية، (د .ط.ت.ش)، ج3.

17- (**الجيلاني**): عبد القادر فتوح الغيب، مطبعة بابي الحلبي، مصر، ط:2، 1392هـ.

(**الجيلي**) **عبد الكريم**:

18- الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، تح: أبوعبد الرحمن صلاح عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1418هـ، 1997م.

19- المناظر الإلهيّة،تح: نجاح محمود الغنيمي، دار المنار،(د.ط.ت.ش).

(**الجنيد**) **البغدادي أبو القاسم** :

20- رسائل الجنيد، تح: علي حسن عبد القادر، دار الكتب المصرية، القاهرة، مصر.

21- السرّ في أنفاس الصّوفيّة، تح: عبد الباري محمد داود، مرا: جودة محمد أبو اليزيد المهدي، جوامع الكلم، القاهرة(د.ط.ت.ش).

22- (**حاجّي**) خليفة مصطفى بن عبد الله: كشف الظّنون، دار إحياء التّراث العربي، لبنان، (د.ط.ت.ش)، ج2.

23- (**ابن حزم**) أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد الظّاهري: الإحكام في أصول الأحكام، تح: أحمد محمد شاكر،(د.ط.ت.)، ج1.

24- (**الحفناوي**) أبو القاسم محمد بن الشيخ بن أبي القاسم الديسي بديار: تعريف الخلف برجال السّلف، مطبعة بيير فونتانا الشرقية، الجزائر،(د.ط)1334هـ،1906م،ج1، ج2.

(**الحنبلي**) ابن قيم الجوزية :

25- الفوائد – المشوق إلى علوم القرآن وعلم البيان- تص: محمد بدر الدين النعساني، مطبعة السعادة، مصر، ط1 ،1327هـ.

26- مدارج السّالكين بين إيّاك نعبد وإيّاك نستعين، تح:محمّد حامد الفقّي، دار الكتاب العربي، بيروت (د.ط.ت.ش) ج:3.

27- (**ابن الخطيب**) لسان الدين: روضة التعريف بالحبّ الشّريف، تح:عبد القادر أحمد عطا عبد الستار، دار الفكر العربي(د.ط.ت.ش).

28- (**ابن خلدون**) عبد الرحمن: المقدمة، تح:محمد الاسكندراني، لبنان، بيروت، دار الكتاب العربي (د.ط) 2012.

29- (**الخنقي الشريف**) عبد الحفيظ: المجموع الفايق والدستور الرايق المسمى بالجواهر المكنونة والعلوم المصونة المشتمل على تآليف جامعة لشتات الآداب واللّطايف منهمرة بعين المعارف والعوارف في علوم الحقيقة والسّلوك، المطبعة الرسمية التونسية، تونس، ط1، 1315هـ

30- (**ابن الدّباغ**) عبد الرحمن الأنصاري: مشارق أنوار القلوب ومفاتح أسرار القلوب، تح: هـ.ريتر، دار صادر، بيروت(د.ط.ت.ش).

31- (**الدينوري**) ابن قتيبة: تأويل مشكل القرآن، تح: أحمد صقر، الحلبي، القاهرة، (د.ط) 1954.

(**الرازي**) فخر الدين :

32- تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب، لبنان بيروت دار الفكر، ط1، 1401هـ-1981م، ج31.

33- لباب الإشارات والتنبيهات تح: أحمد حجازي السّقا، القاهرة، مكتبة الأزهريّة،ط1، 1986.

34- نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، تح: نصر الله حاجي مفتي أوغلي دار صادر، بيروت، لبنان، ط1، 1424هـ،2004م.

35- نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، تح: إبراهيم السامرائي-محمد بركات حمدي أبو علي، دار الفكر للنشر والتوزيع (د.ط.ت.ش).

36- (**الزركشي**) بدر الدين: البرهان في علوم القرآن، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، لبنان، بيروت، دار الجيل،(د.ط)1408هـ-1988م، ج2.

37- (**زروق الفاسي**) البُرنسي أبو العباس أحمد بن محمد بن عيسى: قواعد التّصوّف، تح: عبد المجيد خيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط2، 2005.

38- (**الزمخشري**) أبو القاسم جار الله محمود بن عمر بن محمد : تفسير الكشّاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تح: محمد عبد السلام شاهين، لبنان، بيروت، منشورات محمد علي بيضون،ط1، 1415هـ-1995م ج1.

39- (**الزموري**) أبو حفص: رسائل العلامة أبي حفص الزموري، منشورات حواركم،(د.ط.ت.ش).

40- (**سقال**) سيد أحمد: سيدي أبو مدين شعيب نبذة من حياته ومقتطفات من ديوانه وقصائد في ثنائه ومدحه، تلمسان عاصمة الثقافة الإسلامية،الجزائر، (د,ط)، 2011.

41- (**ابن سليمان**) محمّد بن عودة: الديوان، (د.ط) 2015، الجماعة المشرفة على طبع الديوان، تحت إشراف: الشيخ سيدي محمد بالعابد(د.ط.ت.ش).

42- (**السَّنوسي**) أبو عبد الله محمد بن يوسف:شرح صغرى الصّغرى في علم التّوحيد، علق عليه: سعيد فودة، دار الرّازي، عمان، الأردن، ط1، 1427هـ، 2006م

(**السّهروردي**) شهاب الدين:

43- عوارف المعارف، تح: عبد الحليم محمود، محمود بن الشريف، دار المعارف، القاهرة(د.ط.ت.ش)، ج2.

(**السّهروردي**) أبو الفتوح يحيى بن حبش بن أميرك:

44- كلمات الصّوفيّة، تح: قاسم محمد عباس، دار الثقافة، سورية، لبنان، ط1، 2009م.

45- مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق، تصحيح: هنري كربين،(د.ط)، تهران1373.

46- (**السيوطي**) جلال الدين: الإتقان في علوم القرآن ،لبنان، بيروت، دار المعرفة، ط4، 1398هـ- 1978،ج2.

47- (**الششتري**) أبو الحسن: ديوان أبي الحسن الشّشتري، دار المعارف، الإسكندريّة، ط1، 1960.

48- (**شرح الرّضي**) على الكافية: تع: يوسف أحمد عمر، ليبيا، بنغازي، جامعة قان يونس، ط2، 1996،ج1.

(**الشّعراني**) عبد الوهاب:

49- الطبقات الكبرى المسمى لواقح الأنوار القدسية في مناقب العلماء والصوفية، تح: عبد الرحيم السايح، توفيق علي وهبة، مكتبة الثقافة العربية، القاهرة، ط 1،2005، ج1.

50- المواهب القدسية في معرفة قواعد الصّوفيّة، تح: عبد الباقي سرور، محمد عيد الشافعي، مكتبة المعارف، بيروت، (د.ط) 1408هـ، 1900م، ج:1.

51- (**شنتوف**) العربي بن عبد الله:الحقيقة والمجاز في الرّحلة إلى الحجاز، تح: مخلوفي ميلود المحفوظي، منشوات وزارة الشؤون الدينية والأوقاف، تلمسان، 2011.

52- (**الشوكاني**) محمد علي: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحقّ من علم الأصول، تح: أبو حفص سامي العربي الأثري، دار الفضيلة، الرياض، ط1، 1421م،2000م، ج1.

53- (**الصعيدي**) عبد المتعال: بغية الإيضاح لتلخيص المفتاح في علوم البلاغة، القاهرة، مكتبة الآداب، (د.ط) 1420هـ- 1999م، ج3.

54- (**الطّوسي**) أبو نصر السرّاج: اللّمع، حقّقه وقدّم له وخرّج أحاديثه: عبد الحليم محمود، طه عبد الباقي سرور، دار الكتاب الحديثة، مصر، ممتبة المدني ببغداد(د.ط) 1380هـ- 1960م.

55- (**عبّاس**) قاسم محمد: الحلاّج الأعمال الكاملة، مكتبة الإسكندريّة،ط1، آذار، مارس، 2002.

(**ابن عجيبة**) أبو العباس أحمد:

56- البحر المديد في تفسير القرآن المجيد، تح: أحمد عبد الله قرشي رسلان،(د.ط)1419هـ، 1999، ج2.

57- معراج التّشوّف إلى حقائق التّصوّف، تح: عبد المجيد الخيالي، المركز الثّقافي العربي، الدار البيضاء،(د.ط.ت.ش).

(**ابن عربي**) محيي الدين الحاتمي الطائي:

58- الإسرا إلى مقام الأسرى-أو كتاب المعراج- تح: سعاد الحكيم، ندرة للطباعة والنّشر، بيروت، لبنان، ط1، 1408 ،1988م.

59- تفسير القرآن الكريم(د.ط.ت.ش)، ج1.

60- ديوان ترجمان الأشواق، اعتنى به: عبد الرحمن المصطاوي، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط1، 1425، 2005.

61- الفتوحات المكية، تح: عثمان يحي، مرا: إبراهيم مدكور، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، ط2(د.ت.ش)، السفر الأوّل،و 13.

62- كتاب الجمال والجلال ضمن رسائل ابن عربي، وضع حواشيه: محمد عبد الكريم النمري، منشورات بيوض، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1421هـ-2001م.

63- (**العروسي**) بركات بن أحمد القسنطيني: وسيلة المتوسّلين بفضل الصّلاة على سيّد المرسلين، نشر: أحمد بن حفيظ بن الحاج قسوم الخرشي البسكري، مطبعة تونس، (د.ط.ت.ش).

64- (**العسقلاني**) الحافظ أحمد بن علي بن حجر: لسان الميزان، أخرجه: سلمان عبد الفتاح أبو غدّة، دار البشائر الإسلاميّة، بيروت، لبنان، ط1، 1423هـ، 2002م.

65- (**العطار**) فريد الدين النيسابوري: منطق الطير، تر: بديع محمد جمعة، دار الأمان للنشر، القاهرة، مصر، ط1، 2014.

(**العلاوي**) أحمد بن مصطفى:

66- أعذب المناهل في الأجوبة والمسائل، المطبعة العلاويّة، مستغانم، ط2،(د.ت.ش).

67- لباب العلم في تفسير سورة النجم، المطبعة العلاوية، مستغانم، ط3،(د.ت.ش).

68- مفتاح علوم السّر في تفسير سورة العصر، المطبعة العلاويّة، مستغانم، (د.ط.ت.ش).

69- المنح القدوسية في شرح المرشد المعين بطريق الصّوفية، المطبعة العلاوية، مستغانم،ط 2، 1998.

70- (**العلوي**) يحي بن حمزة بن إبراهيم: الطراز المتضمّن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، مطبعة المقتطف، مصر، (د.ط) 1232هـ- 1914م، ج 1.

71- (**ابن عمار**) أبو العباس سيدي أحمد: نحلة اللبيب بأخبار الرّحلة إلى الحبيب، مطبعة فونتانا الشرقية، الجزائر،(د.ط) 1320، 1903.

72- (**الغبريني**) أحمد بن أحمد أبو العباس: عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية، تح: عادل نويهض، دار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان، ط2، 1979.

(**الغزالي**) أبو حامد:

73- إلجام العوام عن علم الكلام، تح: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط2 2008م.

74- مشكاة الأنوار ومصفاة الأسرار، تح: عبد العزيز عز الدين السيروان، عالم الكتب، بيرت، لبنان، ط1، 1986.

75- (**ابن الفارض**) أبو حفص شرف الدين عمر بن علي بن مرشد الحموي: الدّيوان، دار صادر، بيروت، (د.ط.ت.ش).

76- (**قاضي مراكش**) العباس بن إبراهيم السّملالي:الإعلام بمن سكن مراكش وإغمات من الأعلام، راجعه: عبد الوهاب بن منصور، المطبعة الملكيّة، الرباط، ط2، 1413هـ، 1993م، ج8.

77- (**ابن قسّي**) أحمد: خلع النّعلين واقتباس النور من موضع القدمين، تح: أحمد الأمراني،ط1، 1418هـ، 1997م،(د.بلد نشر).

78- (**القشيري**) زين الدين أبو القاسم: الرّسالة القشيرية، تعليق: القاضي زكريا بن محمد الأنصاري، جوامع الكلم، القاهرة،(د.ط.ت.ش).

79- (**الكرماني**) محمد بن حمزة: أسرار التكرار في القرآن، المسمى البرهان في توجيه متشابه القرآن لما فيه من الحجة والبيان، تح: عبد القادر عطا، مصر، القاهرة، دار الفضيلة،(د.ط.ت.ش).

80- (**الكلاباذي**) أبو بكر محمّد بن إسحاق: التّعرّف لمذهب أهل التّصوّف، تص: آرثر جوان آربري،(د.ط)1933م، مصر.

81- (**المجاوي**) عبد القادر بن عبد الله: القواعد الكلامية، مطبعة فونتانا، الجزائر(د.ط) 1329هـ،1911م.

82- (**المرتضي**) الشريف أبو القاسم علي بن الطاهر أبي أحمد الحسين: أمالي السيد المرتضي، تصح وضبط وتعليق: محمد بدر الدين النعساني، مصر، مطبعة السعادة ،ط1،1325هـ ،1907م ،ج1.

83- (**المستغانمي**) عدّة بن تونس: ديوان آيات المحبّين في مقامات العارفين، ضمن كتاب: الآداب المرضية لسالك الطريقة الصّوفية، تح: عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط:1، 2006.

84- (**المعلمي**) عبد الرحمن بن يحي: رسالة في حقيقة التّأويل، تح: العربي أبي مالك الجزائري، الجزائر، الأطلس للنّشر، ط1 1426 هـ- 2005 م.

85- (**الهروي**) أبو إسماعيل: منازل السائرين إلى الحق المبين، شرح: عفيف الدين سليمان بن علي التلمساني، تونس، دار تركي للنشر(د.ط)1989م، ج1.

86- (**الورثلاني**) الحسين بن محمد: نزهة الأنظار في فضل علم التاريخ والأخبار المشهورة بالرحلة الورثلاني، مطلعة بيير فونتانا الشرقية، الجزائر، (د.ط) 1326هـ، 1908م.

المراجع باللغة العربية.

87- (**أدونيس**) على أحمد سعيد إسبر: الصوفية والسريالية، الساقي،(د.ط.ت.ش).

88- (**إبراهيم**) مجدي محمد: التّجربة الصّوفيّة بحث في تحقيق العلاقة بين اعتقاد الثّنائيّة ورؤية الواحدية في تجربة العارف الرّوحانية، مصر 2002،(د.ط.ت.ش).

(**الإدريسي**) محمد العدلوني:

89- أبو الحسن الششتري وفلسفته الصّوفيّة، دار الثقافة، الدار البيضاء، ط1، 2005م.

90- التّصوف الأندلسي أسسه النّظريّة وأهمّ مدارسه، دار الثقافة، الدار البيضاء، المغرب،ط1، 2005.

(**بازي**) محمد:

91- التّأويلية العربية- نحو نموذج تساندي في فهم النصوص والخطابات- منشورات الاختلاف، الجزائر / ناشرون، لبنان ،بيروت، ، ط1،1431هـ-2010م.

92- نظريّة التّأويل التقابلي-مقدمات لمعرفة بديلة بالنّصّ والخطاب-منشورات الاختلاف، الجزائر/ضفاف، بيروت، لبنان، ط1، 1434هـ،2013م.

93- صناعة الخطاب- الأنساق العميقة للتّأويلية العربيّة- دار كنوز المعرفة والنشر، عمان، ط1، 2015.

94- (**البستاتي**) حياة: تصوّف المعنى في شعريّة اللّغة-دراسة في القصيدة العربيّة المعاصرة بالمغرب-مطبعة القبس بالعروي، المغرب، ط1، 2015، ج1.

95- (**بغورة**) الزواوي: الفلسفة واللّغة، نقد المنعطف اللّغوي في الفلسفة المعاصرة، لبنان، بيروت، دار الطّليعة،ط1، 2005.

96- (**بلعلى**) آمنة: تحليل الخطاب الصّوفي في ضوء المناهج النقدية المعاصرة، منشورات الإختلاف، الجزائر، ط1، 2002م.

97- (**بلقاسم**) خالد: الصّوفيّة والفراغ- الكتابة عند النّفري- المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء، المغرب/ بيروت ، لبنان، ط1، 2012.

98- (**بنعمارة**) محمد: الصوفية في الشعر المغربي المعاصر(المفاهيم وللتّجلّيات)، شركة: مدارس للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، ط1، 1421هـ، 2000م.

99- (**بوسقطة**) السّعيد: الرّمز الصّوفي في الشّعر العربي المعاصر، منشورات بونة للبحوث والدّراسات، الجزائرط2، ذو الحجّة1429هـ- ديسمبر 2005.

100- (**توفيق**) سعيد: في ماهية اللّغة وفلسفة التّأويل، المؤسّسة الجامعية للدّراسات والنشر، بيروت ، لبنان، ط1، 1423هـ، 2002م.

101- (**الجابري**) محمد عابد: بنية العقل العربي- دراسة تحليلة نقدية لنظم المعرفة في الثّقافة العربيّة،مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، لبنان،ط10، 2010.

102- (**الجمل**) بسام: من الرّمز إلى الرّمز الدّيني-بحث في المعنى والوظائف والمقاربات-، مطبعة التسفير، صفاقس، تونس، ط1، جانفي 2007.

103- (**جودة**) ناجي حسين: المعرفة الصّوفيّة-دراسات فلسفيّة في مشكلات المعرفة، دار الهادي، بيروت، لبنان،ط1، 2006م.

104- (**حداد**) عباس يوسف: تجلّيات الأنا في شعر ابن الفارض، سلسلة كتاب رابطة الأدباء، الكويت، 2000م.

105- (**حرب**) علي: الحبّ والفناء- تأمّلات في المرأة والعشق والوجود ، دار المنار، بيروت، لبنان، ط1، 1990م.

106- (**الحربي**) حسين بن علي: قواعد الترجيح عند المفسرين، تقديم: مناع القطان، المملكة العربية السعودية، الرياض دار القاسم، ط1، 1417هـ-1996، ج1.

107- (**حسن**) بن حسن: النّظريّة التّأويليّة عند بول ريكور المغرب، مراكش، دار تيمينيل للطّباعة، ط1، 1992م.

108- (**عبد الحق**) منصف: الكتابة والتّجربة الصّوفية نموذج محي الدين بن عربي- منشورات عكاظ، الرّباط، ط2، 2011.

109- (**ابن خالويه**) أبو عبد الله الحسين: إعراب القراءات السبع وعللها: تحقيق عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، مكتبة خناجي، القاهرة، ط 1،1413هـ-1992م، ج1.

(**خوالديّة**) أسماء:

110- الرّمز الصّوفي بين الإغراب بداهة والإغراب قصدا، دار الأمان، الرباط/ منشورات الاختلاف، الجزائر/ منشورات ضفاف، بيروت، ط1، 1435هـ،2014م.

111- الفَكَهُ في قصص الكرامات الصوفية بين التقديس والتحميق، منشورات الاختلاف، الجزائر/ ضفاف، بيروت، لبنان، ط1، 1436هـ، 2015م.

112- (**خياطة**) نهاد: دراسة في التجربة الصوفيّة، دار المعرفة، دمشق، ط1، 1414هـ، 1994.

113- (**الرّاشدي**) عامر جميل شامي: النّصّ الصّوفي-دراسة تفكيكيّة في نصوص أبي يزيد البسطامي نموذجا، دار الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط1، 2014.

114- (**عبد الرّحمن**) طه: العمل الدّيني وتجديد العقل، المركز الثّقافي العربي، بيروت، ط2، 1997م.

115- (**زمرّد**) فريدة: مفهوم التأويل في القرآن، دراسة مصطلحية، الرابطة المحمدية للعلماء، المملكة المغربية، ط1، 2013م.

116- (**زايد**) أحمد: أدبيّة النّص الصّوفي بين الإبلاغ النّفعي والإبداع الفنّي، عالم الكتب الحديث، أربد، الأردن، ط1، 2011.

117- (**زياني**) محمد: فلسفة اللّامعقول في الخطاب الصّوفي-ابن عربي نموذجا-لندن، أفريل 2017.

118- (**أبو زيد**) نصر حامد: فلسفة التّأويل، دراسة في فلسفة التّأويل عند ابن عربي، دار الوحدة، بيروت، لبنان، ط1، 1983.

119- (**الزيعور**) علي: الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم-القطاع اللّاواعي في الذّات العربية- دار الأندلس، بيروت، لبنان، ط2، 1984.

120- (**الزّين**) محمد شوقي: الصّورة واللّغز-التأويل الصوفي للقرآن عند محيي الدين بن عربي- مؤمنون بلاحدود للدراسات والأبحاث، أكدال، الرباط، المملكة المغربية، ط1، 2016.

121- (**سعد الله**) أبو القاسم: الحركة الوطنية في الجزائر، لبنان، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1992م، ج2 (1830-1900م)

122- (**سرحان**) هيثم: استراجية التأويل الدلالي عند المعتزلة، نادي تراث الإمارات، ط1، 2012.

123- (**سليطين**) وفيق: الشعر الصّوفي بين مفهومي الانفصال والتّوحّد،(د،ط)2007م.

124- (**شتا**) إبراهيم الدسوقي: التصوف عند الفرس، دار المعارف، القاهرة (د.ط.ت.ش).

125- (**الشيبي**) كامل مصطفى: صفحات مكثفة من تاريخ التّصوف الإسلامي، دار المناهل، بيروت، لبنان، ط1، 1418، 1997.

126- (**صبحي**) أحمد محمود: في علم الكلام- دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين- لبنان بيروت، دار النهضة العربية، ط5، 1405هـ- 1985م ،ج1، المعتزلة.

127- (**الطريبق**) أحمد: الكتابة الصوفية في أدب التستاوي(1045-1127م)(الحياة- الكتاب- الخطاب)، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية،(د.ط) 2003، ج1.

128- (**الطريسي**) نور الدين أعراب: الإستعارة في الخطاب الشعري الصّوفي المعاصر بالمغرب،Print Ayne ، المغرب، ط1،(د، ت،ش).

129- (**بن الطيب**) محمد: إسلام المتصوفة، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، 2007م.

130- (**عاصي**) حسن: التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا، : لبنان، بيروت، المؤسسة الجامعيّة للدراسات والنشر، ط1 1403هـ-1982م.

131- (**عزوز**) محمد سيد أحمد: موقف اللّغويين من القراءات الشّاذّة، مرا: محمد سعيد اللّحّام، لبنان، بيروت عالم الكتب، ط1، 1422هـ- 2001م.

132- (**عزوزي**) حسن: الشّيخ أحمد بن عجيبة ومنهجه في التّفسير، وزارة الأوقاف والشّؤون الإسلامية، المملكة المغربيّة، (د.ط)،1422هـ، 2001م، ج2.

133- (**العظمة**) نذير: المعراج والرمز الصوفي، قراءة ثانية للتراث، دار الباحث، (د.ط.ت.ش).

134- (**عفيفي**) أبو العلا: التّصوّف، الثّورة الروحية في الإسلام: أقلام عربيّة للنشر، ط1، 2017، 2018.

135- (**العقبي**) صلاح مؤيد: الطرق الصوفية والزوايا بالجزائر- تاريخها ونشاطها-(د.بلد نشر) البصائر، ط1، 2009م.

136- (**العك**) خالد عبد الرّحمن: أصول التّفسير وقواعده، دار النفائس، بيروت، لبنان، ط2، 1406هـ، 1986م.

137- (**عليمات**) يوسف: جماليّات التّحليل الثّقافي- الشّعر الجاهلي أنموذجا-، وزارة الثّقافة، عمان، الأردن، ط1،2004.

(**عودة**) أمين يوسف:

138- تأويل الشّعر وفلسفته عند الصّوفيّة، مكتبة الكتب الحديث، ط2(د.ت.ش).

139- تجلّيات الشّعر الصّوفي، قراة في الأحوال والمقامات، دار هومة، الأردن، ط1، 2001.

140- (**بن عيّاد**) محمّد: في المناهج التّأويلية، مطبعة التّسفير الفني بصفاقس، ط1، 2012م.

141- (**الغفار**) سيد أحمد عبد: ظاهرة التّأويل و صلتها باللّغة، مصر، دار المعرفة الجامعية، (د. ط.ت.ش).

142- (**عبد الفتاح**) عرفان محمد: نشأة الفلسفة الصّوفيّة وتطوّرها، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط1، 1413م، 1993م.

143- (**الفخّاري**) مختار: حفريّات في التّأويل الإسلامي- دراسة في المجال الأصولي الإسلامي للتّفسير الصّوفيّ، عالم الكتب الحديث، إربد، شارع الجامعة وجدار للكتاب العالمي.

144- (**الفيلالي**) عبد الكريم: التاريخ السياسي للمغرب، القاهرة، شركة تاس للطباعة، ط1، 20 أغسطس، 2006، ج5.

145- (**الفيلالي**) عبد الوهاب: الأدب الصّوفي في المغرب إبّان القرنين الثّاني عشر والثّالث عشر للهجرة، ظواهره وقضايا، الرابطة المحمّديّة للعلماء، فاس، المغرب، ط1، 2014.

146- (**قارة**) نبيهة: الفلسفة والتأويل، لبنان ،بيروت، دار الطّليعة، ط1، كانون الثاني،2003.

147- (**الكتّاني**) نور الهدى: الأدب الصّوفي في المغرب والأندلس في عهد الموحّدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2008.

148- (**لاشين**) عبد الفتاح: بلاغة القرآن في آثار القاضي عبد الجبّار وأثره في الدّراسات البلاغيّة، مصر، القاهرة، دار الفكر العربي،(د. ط)،1973.

149- (**المرزوقي**) أحمد سعيد: فلسفة التصوّف محمد بن عبد الجبار النفري، التنوير للطباعة، بيروت(د.ط.ت.ش).

150- (**المطعني**) عبد العظيم: المجاز في اللغة والقرآن الكريم بين الإجازة والمنع ،عرض، تحليل، ونقد، مصر، القاهرة، مطبعة وهبة (د.ط.ت.ش)، ج2.

151- (**مفتاح**) محمد: التّلقّي والتّأويل، مقال من مؤلف جماعي:من قضايا التلقي والتأويل، المغرب،الرباط، ط1، 1994م.

152- (**مكرم**) عبد العال سالم: أثر القراءات القرآنية في الدراسات النحويّة، مؤسسة علي الجراح الصباح ، الكويت، (د. ط.ت.ش).

153- (**مكي**) محمود علي: التشيّع في الأندلس، منذ الفتح حتّى نهاية الدّولة الأمويّة، مكتبة الثّقافة الدينيّة، القاهرة، ط1، 1424هـ، 2004م.

154- (**المهدي**) جودة محمد أبو اليزيد: الاتّجاه الصّوفي عند أئمّة تفسير القرآن، دار الجودية، مصر، ط1، 2007م.

155- (**ناصر**) عمارة: اللّغة والتّأويل –مقاربات في الهرمينوطيقا الغربية والتّأويل العربي الإسلامي – الجزائر، منشورات الاختلاف، لبنان، الدار العربيّة للعلوم ناشرون،ط1، 1428هـ-2007 م.

156- (**نصر**) عاطف جودة: الرّمز الشّعري عند المتصوّفة، دار الأندلس، دار الكندي، بيروت، لبنان، ط1، 1978م.

(**وارهام**) أحمد بلحاج آية:

157- الرّؤية الصّوفيّة للجمال-منطلقاتها الكونيّة وأبعادها الجماليّة-الرّباط، المغرب/منشورات الإختلاف، منشورات ضفاف/ الجزائر، ط1، 1435، 2014م.

158- الشعر العربي المعاصر في المغرب رهاناته ومنطقة تلاقي أشكاله، المطبعة والوراقة الوطنية، مراكش، المغرب، ط1، 2010.

159- (**الوهّابي**) رضوان صادق: الخطاب الشّعري الصّوفي والتّأويل، منشورات زاوية، أكدال، الرّباط، ط1، 2007.

المراجع المترجمة:

160- (**إزوتسو**) توشيهيكو: الله والإنسان في القرآن- علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم- تر:هلال محمد الجهاد، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2007.

161- (**إيكو**) أمبرتو: السيميائية وفلسفة اللغة، تر: أحمد الصمعي، بيروت، لبنان،ط 1، 2005

162- (**باشلار**) غاستون: جماليّات الصّورة، تر: غادة الإمام، دار التنوير للطباعة والنّشر، بيروت، لبنان، ط1، 2010م.

163- (**بالنثيا**) آنجل جنثالث: تاريخ الفكر الأندلسي، نقله عن الإسبانية: حسين مؤنس، مكتبة الثقافة الدينية، مصر، (د.ط.ت.ش).

164- (**جاسبر**) دافيد: مقدّمة في الهيرمنيوطيقا، تر: وجيه قانصو، الجزائر،منشورات الاختلاف / لبنان،الدار العربيّة للعلوم ناشرون،ط1، 1428 هـ- 2007.

165- (**راستيي**) فرانسوا: فنون النّص وعلومه، تر:إدريس الخطّاب، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2010.

166- (**ريكور**) بول: من النّص إلى الفعل..أبحاث التّأويل، تر: حسن بورقيّة ،حسن برّادة، القاهرة، عين للدّراسات الإنسانيّة، ط1، 2001.

167- (**سيرنج**) فيليب: الرموز في الفن--الأديان-الحياة، تر: عبد الهادي عباس، دار دمشق، دمشق، سورية، ط1، 1992.

(**شيميل**) آنا ماري:

168- الأبعاد الصّوفية في الإسلام وتاريخ التّصوّف، تر: محمد إسماعيل السيد، رضا حامد قطب، منشورات الجمل، بغداد، ط1، 2006.

169- الشّمس المنتصرة، دراسة آثار الشاعر الإسلامي الكبير دلال الدين الرومي، تر: علي الكاعوب، مؤسسة الطباعة والنشر، طهران، ط1، (د،ت، ش).

(**غادامير**) هانز جورج:

170- الحقيقة والمنهج – خطوط أساسيّة لتأويليّة فلسفيّة- تر:حسن ناظم وعلي حاكم، راجعه: جورج كتورة، الجماهيريّة اللّيبيّة، طرابلس،دار أويا للطّباعة والنّشر، ط1، 2007.

171- فلسفة التّأويل – الأصول، المبادئ، الأهداف- تر: محمد شوقي الزين، الجزائر، منشورات الاختلاف، / المغرب المركز الثّقافي العربي/، لبنان،بيروت،الدار العربية للعلوم، ط2، 1427هـ-2006.

(**كوربان**) هنري:

172- تاريخ الفلسفة الإسلامية، تر:نصير مروة، حسن قبيس، مرا: الأمير عارف تامر، الإمام موسى الصدر، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، لبنان، ط2، 1998م.

173- الخيال الخلاّق في تصوّف ابن عربي، تر: فريد الزّاهي، مطبعة: بورقراق، ط2، 2003.

174- (**ماسينيون**) لويس، (عبد الرازق) مصطفى: التصوّف، تر:إبراهيم خورشيد، عبد الحميد يونس، حسن عثمان، دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة، بيروت، لبنان، ط1، 1984.

المراجع باللغة الأجنبية:

175- (**Chaouki**) Zine Mohammed: Ibn ‘Arabi Gnoséologie et manifestation de l’être, Edition El-Ikhtilef , 1er édi,2010.

176- (**Decharneux**) Baudouin : Le symbole, Troisième édition, 11e mille.
177- (**Eco)** Umerto: les limites de l'interprétation, Grasset, et Fasquelle pour la traduction française, 1992.

المعاجم:

178- (**التّهانوي**) محمد علي: موسوعة كشاف مصطلحات العلوم والفنون،مرا: رفيق العجم، تح: علي دحروج نقله إلى العربيّة:عبد اللّه الخالدي، مكتبة ناشرون ،لبنان، بيروت، ط1، 1996 ج1.

179- (**الجرجاني**) الشريف: التّعريفات، مصر، المطبعة الأميريّة،ط1 ، 1306.

180- (**الجوهري**) إسماعيل بن حمّاد: الصّحاح- صحاح اللّغة وتاج العربيّة-تح: عبد الغفور عطّار، دار العلم الملايين، بيروت، لبنان، ط1، 1376هـ، 1956م، ج6.

181- (**الحكيم**) سعاد: المعجم الصوفي الحكمة في حدود الكلمة، دندرة للنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1401هـ، 1981م.

182- (**حمدي**) أيمن: قاموس المصطلحات الصوفية-دراسة تراثية مع شرح اصطلاحات أهل الصفاء من كلام خاتم الأولياء، القاهرة، مكتبة عبده غريب،(د.ط) 2000.

183- (**الحفني**) عبد المنعم: الموسوعة الصوفية-أعلام التصوف والمنكرين عليه والطرق الصوفية- دار الرشاد، القاهرة، ط1، 1412هـ،1992م.

184- (**أبو الذهب**) أشرف طه ، المعجم الإسلامي، مصر دار الشروق،ط 1، 1423هـ- 2002م.

185- (**الزبيدي**) محمد مرتضى الحسيني: تاج العروس من جواهر القاموس، تح: محمود محمد الطناحي، مرا: عبد االسلام محمد هارون، ولجنة فنية من وزارة الإعلام، ج28،(د.ط) 1413هـ، 1993م.

186- (**الزوبي**) ممدوح: معجم الصوفية، أعلام، طرق، مصطلحات، تاريخ، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط1، 2004م

187- (**الشيرازي**) الفيروز آبادي مجد الدين محمد الدين بن يعقوب: القاموس المحيط، مصر، الهيئة المصريّة للكتاب، المطبعة الأميريّة 1399 هـ-1979 م، ج3.

188- (**طاش كبرى زاده**) أحمد بن مصطفى الشهير: مفتاح السعادة في ومصباح السيادة، لبنان، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1 1405هـ-1985م، ج2.

189- (**طرابيشي**) جورج: معجم الفلاسفة(الفلاسفة- المناطقة- المتكلمون- اللاهوتيون- المتصوفون) دار الطليعة، بيروت، ط3، 2006م.

190- (**العجم**) رفيق:موسوعة مصطلحات التّصوّف الإسلامي، مكتبة لبنان، ناشرون، بيروت، لبنان، ط1، 1999.

191- (**عناني**) محمد: المصطلحات الأدبيّة الحديثة، دراسة و معجم انجليزي –عربي مصر، الشركة المصريّة العالميّة للنّشر، ط3، 2003.

192- (**الكاشاني**) عبد الرزاق: معجم اصطلاحات الصّوفيّة، تح، وتع: عبد العال شاهين، دار المنار، القاهرة، مصر، ط1، 1413هـ- 1992.

193- (**مجمع اللغة العربية بالقاهرة**): المعجم الفلسفي سكوبيديا، تصدير إبراهيم مدكور،جمهورية مصر العربية، (د.ط.ت.ش).

194- (**ابن منظور**) عبد الله بن مكرم: لسان العرب، لبنان،بيروت دار صادر (د.ط.ت.ش).

195- (**عبد النّور**) جبور: المعجم الأدبي، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط2، 1984م.

196- (**نويهض**) عادل: معجم أعلام الجزائر من صدر الإسلام إلى العصر الحاضر، لبنان، بيروت، مؤسسة نويهض الثقافية، ط2، 1400هـ-1980م.

197- (**وجدي**) محمد فريد: دائرة معارف القرن العشرين، دار الفكر للطباعة والنشر،(د.ط.ت.ش) بيروت، المجلد الثامن.

المجلّات:

198- دراسات فلسفيّة، قسنطينة، الجزائر، العدد2، جوان 2014.

199- الخطاب الصوفي، مخبر: الخطاب الصوفي، جامعة الجزائر 2، العدد7، 2017م.

200- العرب والفكر العالمي، لبنان، بيروت، مركز الانماء القومي العدد 3، صيف 1988.

201- مجلة جامعة دمشق–المجلد 28، العدد الأول، 2012.

202- مجلّة المختبر، أبحاث في اللغة والأدب الجزائري، قسم الأدب العربي، جامعة بسكرة، العدد الرابع،2008.

203- International Journal of Science, Summer II, Number, 36.

الجرائد:

204- جريدة المساء المغربية، العدد:3261، الأربعاء 14 رجب/ 12 أفريل 2017.

الرسائل المخطوطة:

205- (**بلعجين**) سفيان: جماليّات الانزياح في الخطاب الصّوفي الجزائري–مقاربة توصيفية–، بحث مقدّم لنيل شهادة دكتوراه علوم في الأدب العربي، إشراف: عمّيش عبد القار، جامعة عبد الحميد بن باديس، مستغانم، 2010، 2011.

206- (**خطّاب**) محمد: التجربة الجمالية في العرفان الصوفي عند محي الدين بن عربي، رسالة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في الأدب العربي، إشراف الأستاذ: محمد عبّاسة، جامعة عبد الحميد بن باديس، كلية الآداب و الفنون ، قسم اللغة العربية و آدابها.

207- (**خناته**) بن هشام: شعريّة النّص الصّوفي، قراءة في مضارب التّأويل، رسالة مقدّمة لنيل شهادة دكتوراه دولة في الأدب العربي، جامعة أبي بكر بالقايد، تلمسان، السنة الجامعيّة، 2003، 2004.

208- (**قراوزان**) ليلى: جماليّة المشهد العرفاني عند محي الدين بن عربي، رسالة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في نظريّة الأدب، وعلم الجمال، إشراف، محمد زمري، قسم اللغة العربية وآدابها، جامعة أبي بكر بالقايد، تلمسان.

209- Souâd Ayda : l'islam des théophanie- structure métaphysique et formes esthétiques, thèse pour obtenir le grade de l'université de Poitiers, sous de la direction de : Monsieur le professeur Jean-Louis Vieillard-Baron, Mars,2009

المواقع الالكترونيّة:

210- مدونة سيدي بن عزوز (albordj.blogspot.com).

211- مركز النظم للدراسات وخدمات البحث العلمي(www.alnodom.com.sa).

212-الملتقى الفكري للإبداع www .almultaka.net

213-موقع اتحاد الكتاب العرب على شبكة الانترنيت(www.middle-east-online.com)

214-موقع مؤمنون بلاحدود، قسم الدراسات الدينية(www.mominoun.com)

215-http://www.aljabriabed.net

216- shareef.elaphblog.com

فهرس الموضوعات

الفهرس

الفصل الأوّل

التّصوّف وتأويل قضاياه عند المسلمين

الفصل الثّاني

تحوّلات الرمز في الشّعر الصّوفي الجزائري القديم.

الفصل الثّالث

تأويلية النثر الصّوفي الحكائي: الرّحلة والكرامة.

الفصل الرّابـــــــــع

صوفية التّأويل القرآني بين الموقف والإشارة.

الملخص باللغة العربية:

تبحث هذه الرّسالة في الأصول الصّوفية للتّراث الجزائري الصّوفي المكتوب، والفصيح، وتروم دراسة منهج الصّوفية الّذي ابتغوه في تأويل تجاربهم الرّوحية، ومن جهة أخرى تحاول وضع أسس لقراءة هذا التراث الرّمزي وإيجاد منهج تأويليّ لا يهدر مقصديته.

الكلمات المفاتيح:

التّراث الصّوفي الجزائري ؛ الأصول الصّوفية ؛ منهج الصّوفية؛ التأويل؛ المقصدية.

Résumé:

Cette thèse s'intéresse aux origines soufies du patrimoine écrit algérien, et à l'étude du soufisme qu'ils souhaitent interpréter dans leurs expériences spirituelles, et tente de jeter les bases de la lecture de ce patrimoine symbolique et de trouver une méthode d'interprétation qui ne gaspille pas sa destination.

Les mots- clés:

Le patrimoine soufi algérien; les Origines soufies ; Méthode du soufisme l’interprétation; Destination.

Abstract:

This thesis search in the Sufi origins of the written algerien heritage of Sufism, and the study of Sufism, which they which to interpret in their spiritual experiences, it attempts to lay the foundations for reading this symbolic heritage and finding a method of interpretation that does not waste its destination.

Keywords:

The Algerian Sufi heritage; Sufi Origins; Method of Sufism; the interpretation; Destination.